Frédéric Bourdier

SEXUALITE ET SOCIABILITE EN INDE DU SUD

Titre original :

Familles en péril

Endoscopie de la société Tamoule au temps de l'épidémie à VIH

KARTHALA

Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Familles en péril

Endoscopie du pays Tamoul au temps de l'épidémie à VIH

Remerciements
Note sur la translittération des termes vernaculaires
Prolégomènes
Avant- propos

Introduction
Le mariage et la mobilité spatiale « à risque »
Les pratiques matrimoniales
La mobilité spatiale
Perspective théorique
Localisation de l'étude

1. Méthodo-logiques
2. Une étude sociale en milieu urbain
Intérêts et limites des concepts traditionnels
Alternatives
Approche du milieu urbain
Les méthodes d'enquêtes
Une approche multicentrée : du quantitatif à l'empirisme
Critique des études comportementales.
Pénétrer dans la ville
Le questionnaire sociofamilial
Les récits de vie
L'implication comme compromis entre l'observation passive et la participation active
Points faibles, fiabilité et validité des enquêtes

2. Péripéties sociopolitiques autour de l'épidémie
Le sida : un contexte, un espace, des réappropriations
L'organisation de la lutte contre le sida
L'intervention gouvernementale
La mobilisations des ONG et du secteur privé
Le discours institutionnel sur l'épidémie
Entre faits et rumeurs
Reformulations
Réactions populaires et représentations sociales du sida
De la peur au doute
Construction sociale du risque et usage du préservatif
La rumeur de Chennai
L'avancée de l'épidémie
De l'usage des données
Dépister ou ne pas dépister
En quête illusoire de groupes vulnérables
Les faits à l'épreuve des données
Une distribution spatiale et sociale contrastée
L'épidémie dans le Tamil Nadu et les trois métropoles

3. Le partenaire, cet obscur objet de désir
La ville, les villes
Déambulations urbaines
Mouvements, turbulence et hétéroculture
Cheminements

Marginalisation spatiale, domination et désordre
Violence des rapports, ambiguïté des relations de sexe
Le mariage: un repère à travers des valeurs fluctuantes ?
Du devoir de marier sa progéniture à l'enfant qui souhaite s'émanciper
Pratiques matrimoniales, âge au mariage et écart d'âge entre partenaires
Incongruité du célibat, stigmatisation du veuvage et rejet du divorce
Questionnements autour des pratiques matrimoniales et des formes de mobilité spatiale
Attaches sociofamiliales des individus en mobilité spatiale fréquente.
Union déclarée et mobilité individuelle
Antécédents prémaritaux et postmaritaux
Isolement familial, dépendance économique et nouveaux liens sociaux

4. La sexualité dans tous ses états
La sexualité sans le mariage
Famille, société et sexualité
Heurs et malheurs de l'apprentissage de la sexualité
Tergiversations : représentations mouvantes du corps et de la sexualité
Littérature jaune, film bleu et maison rouge
Parenté, femme d'à côté et media
Longue est la vie de célibataire.
Savoir attendre
Les laissés pour compte
En quête de compagnie occasionnelle
Attirance pour la femme mariée
La sexualité après le mariage
Recherche d'intimité et de sentiment
Cérémonie, violence et suspicion
En l'absence de l'autre : multipartenariat occasionnel et prolongé
Identités sexuelles alternatives
Mariages d'homosexuels
Ali : le troisième sexe et les hommes
Sexualité canalisée et sexualité ouverte

5- Trajectoires incertaines
Sur la route
D'un mari à l'autre
Une union impossible, d'autres femmes pour patienter
De la dot à l'endettement sans fin
Sans famille
Fantasmes à domicile
Des culottes courtes au sari volatile

6- L'envers du décors
Singularités sociales et récurrences individuelles
Mobilités spatiales et rémissions familiales
Emancipations sociofamiliales
Relations prémaritales et délai de mariage
Mariages d'amour
Remise en question du principe de l'alliance
Dot et illégitimité de l'épouse au sein de la famille
Endettement, réseaux mafieux et sexualité forcée
Contextes de prostitution
Situations de vulnérabilité individuelle et collective
Une émancipation sociale laborieuse
Des pratiques matrimoniales aux vies conjugales « à risque »
Difficiles négociations
Sus au préservatif

Conclusion
La contre-révolution sexuelle au temps du sida
Questionnements autour de la diffusion de l'épidémie

Perspectives

Bibliographie

Remerciements

Ce livre est une version corrigée et remaniée d'un rapport soumis à l'ANRS en France en octobre 1998. La publication du présent ouvrage a été possible grâce à un financement de cette même agence, obtenu en mai 1999. Au cours de la recherche, l'Institut français de Pondichéry fut un précieux relais local qui nous accorda les appuis logistiques et matériels indispensables grâce à son directeur François Houiller, son responsable administratif Stanislas David et ses responsables successifs du Département des Sciences sociales : Jacky Assayag puis Christophe Guilmoto.

Ma profonde reconnaissance va à mes collègues et amis du laboratoire CNRS/UMR 5036 « Sociétés, Santé, Développement » de l'Université Victor Segalen de Bordeaux 2. Claude Raynaut, son directeur, m'a accueilli dans son équipe dès 1996 et n'a cessé de me témoigner de sa confiance, de sa générosité et de sa disponibilité. Charles Cheung eut l'infinie patience de dénouer les écheveaux de la comptabilité du projet et permit ainsi, grâce à sa capacité innée de gestion, un suivi régulier du projet jusqu'à son aboutissement.

Aborder le thème de la sexualité en Inde semblait *a priori* un défi et certains de mes collègues spécialistes de l'Inde avaient exprimé d'emblée leur scepticisme quant à la réalisation de ce projet. Contre toute attente, l'équipe formée autour du programme de recherche est parvenue néanmoins à produire un ensemble de connaissances non négligeable qui justifie la réalisation de ce livre prétendant aborder certains aspects relativement méconnus de la société indienne. C'est à celles et ceux de cette équipe qui restèrent à mes côtés jusqu'au bout que je souhaite rendre hommage : G. Geetha, G. Gunavathy, S. Selvamani, K. Santosh, Chalapathi Rao et les membres de l'association Image

Le travail de terrain débuta en février 1996 et s'acheva en juin 1998. Il fut facilité par des responsables d'ONG et par des associations de femmes impliquées dans la prostitution qui nous autorisèrent à pénétrer certains milieux difficiles d'accès comme celui de la mafia à Madurai, de la prostitution à Chennai et à Madurai. Au risque d'oublier certains je citerai ici, outre les collaborateurs directement impliqués dans le projet, S. Usha de Tirunelveli, David Thiagarajan et son infatigable compagne Jaya Karuppayee, B. Shekar de Chennai qui eut l'incroyable audace de créer la première association d'homosexuels dans le pays Tamoul, Ramapadian qui initia le premier réseau des personnes séropositives en Inde du Sud et enfin Shandra, éloquente personne transsexuelle - ou plutôt *ali* - qui m'ouvrit les portes d'un monde habituellement clos au regard extérieur. Je ne peux m'empêcher de mentionner des interlocuteurs et amis privilégiés comme S. Senthil et G. Badrinath de Chennai qui par leur regard critique sur la société indienne surent générer de longues discussions susceptibles d'alimenter plus tard l'effort de réflexion.

Toute ma gratitude va à ces hommes et surtout à ces femmes qui m'introduisirent dans leur milieu social, se confièrent à moi et acceptèrent sans relâche que je retrace leur itinéraire. Il me serait impossible de ne pas relater dans ces pages le courage de ces personnes vouées parfois de force et plus rarement de plein gré à la prostitution, et qui s'efforcèrent de me décrire, de me faire observer et pénétrer les arcanes d'un univers complexe offrant de nouvelles perspectives de compréhension sur les conditions d'émergence des réseaux de sociabilité en milieu rural et urbain.

Ces rencontres, toutes émouvantes, m'empêchèrent de considérer ces individus avec qui une certaine complicité s'était progressivement établie comme de simples objets de recherche : assister épisodiquement à la déchéance humaine sans réagir et se contenter d'offrir une poignée de main en guise de remerciements pour les renseignements concédés auraient été des attitudes inadmissibles au niveau de l'éthique et humainement parlant. J'avais alors envie de croire à une anthropologie utilitaire. J'ai essayé de la faire, tant bien que mal. Pour cela, mes collègues et moi-même avons été impliqués de temps à autre dans les tourbillons de la vie indienne, dans la limite de nos ressources et de nos possibilités d'action, mais chaque fois qu'il était possible d'aider avec lucidité une personne en détresse. Mais cela ne veut pas dire que nous sommes tombés dans une totale subjectivité. Loin s'en faut : chacun de nous avait pleinement conscience de ne pas être un travailleur social et de devoir conserver un regard extérieur compatible à toute entreprise de recherche scientifique. Tout l'art consistait alors à savoir comment à la fois « rester à la fenêtre » et « descendre dans la rue ».

Note sur la translittération des termes vernaculaires, les abréviations et l'emploi des pronoms personnels

Translittération

Des termes tamouls, anglais mais aussi hindis et kanadigas sont utilisés dans ces pages. La plupart du temps ils sont indiqués en italique et répertoriés dans le glossaire qui figure en fin d'ouvrage. Il a été décidé néanmoins, pour des raisons de commodité et de facilité de lecture, de transcrire de manière usuelle les noms de castes et de divinités courantes ainsi que les mots d'argot qui sont fréquemment des anglicismes tamoulisés. La plupart de ces noms sont accordés à la langue française (*s* au pluriel, minuscule quand adjectivés, etc.), sauf les termes génériques de castes.

Le système de translittération suivant a été adopté :

- *a* représente la voyelle brève, rarement muette (sauf en hindi), contenue dans chaque groupement consonantique ;
- *e* correspond au français *é* ;
- *ee* est une forme anglicisée se prononçant comme un *i* long français ;
- *i* est similaire au *i* court français
- *ii* serait un *i* long
- *o* est équivalent au son *ô* fermé français ;
- *u* désigne le son *ou* français, mais légèrement atténué un peu comme le son *eu* en fin de mot ;
- *au* équivaut au son *o* ouvert français, soit *aou ;*
- *ai* est à peu près comme la diphtongue française *aï* ;
- *c* se prononce comme le *c* français de vivace
- *cc* redoublé se lit presque comme un *tch* fortement accentué
- *ch* se lit *tch ;*
- *sh* correspond au *ch* français *;*
- *tha* est rétroflexe, de même que *dha* ;
- *s* se prononce comme dans sari ;
- *lha* est rétroflexe ;
- il existe un *l* fortement mouillé lorsque entre deux voyelles que l'on a écrit *ll ;*
- *nn* est fortement nasalisé ;
- *tt* est une consonne double fortement prononcée, de même que *dd* et *mm*.

Abréviations et symboles

Les abréviations usitées, principalement dans les tableaux et figures, sont les suivantes :

- *agglom*. pour agglomération ;
- *av. J.C.* pour avant Jésus Christ ;
- *c.-à-d.* pour c'est-à-dire ;
- *env.* pour environ ;

- *fig*. pour figure ;
- *govt* pour gouvernement ;
- *I.V.G.* pour interruption volontaire de grossesse ;
- *moy*. pour moyen ou moyenne ;
- *MST* pour maladie(s) sexuellement transmissible(s) ;
- *nbre* pour nombre ;
- *observ*. pour observation ;
- *ONG* pour organisations non gouvernementales ;
- *particip*. pour participation ;
- *résid*. pour résidentielle ;
- *resp*. pour respectivement ;
- *sida* pour syndrome d'immunodéficience acquise ;
- *sup*. pour supérieur ou supérieure ;
- *tabl*. pour tableau ;
- *TN* pour Tamil Nadu;

Par ailleurs, les mois de l'année mentionnés pour les références à des articles de journaux, sont en général abrégés par leurs trois premières lettres.

Les symboles ci-dessous (en dehors de ceux explicités en légende) ont été également employés :

- *n* = nombre total ;
- *F* pour femme ;
- *H* pour homme ;
- *T* pour transsexuel ou ali ;
- > pour supérieur ;
- < pour inférieur.

Usage des pronoms *je* et *nous* dans le texte

Dans la mesure où l'étude résulte d'un travail collectif, le recours à ces deux pronoms a pour objectif de discerner la part, autant que peut se faire, de ce qui relève d'un travail de terrain collectif ou personnel et d'une prise de position collective ou individuelle.

Quand le *je* est employé, cela signifie que j'ai l'ambition de prendre sur moi l'initiative, et la responsabilité, de ce qui est affirmé. Dans le cas d'un commentaire et d'une description ethnographique, cela veut dire que je suis directement à l'origine de la collecte des faits.

Au contraire, le *nous* remplace le *je* à partir du moment où la réflexion est le fruit d'un travail en commun et dès que la production de connaissance dépasse le cadre de mes enquêtes personnelles. Il eût probablement été souhaitable de nommer plus souvent mes collaborateurs, mais cela aurait considérablement alourdi le texte et rendu malaisée la lecture si cela avait dû se concrétiser jusque dans les moindres annotations. Que ceux-ci veulent bien m'en excuser. Je me suis donc contenté de citer le nom d'un de mes associés chaque fois que son apport à la connaissance est autant unique qu'irremplaçable.

Prolégomènes

Le 26 avril 1998, un homme de 35 ans fut brûlé vif par les habitants d'un village proche de Chennai, la capitale du Tamil Nadu. Il était soupçonné d'appartenir à une bande qui répandait la terreur dans la banlieue ouest de la métropole. Quelques jours auparavant, les membres du gang avaient été arrêtés par la police puis relâchés, ce qui provoqua la colère des hommes et des femmes de la localité.

Ce groupe de trois hommes était accusé de commettre des viols et d'injecter du sang infecté par le virus du sida. Selon les villageois, les délinquants étaient eux-mêmes séropositifs.

Dans l'après-midi de ce dimanche pas tout à fait comme les autres, la foule s'empara dudit coupable, commença à le lyncher avant de l'immoler après l'avoir arrosé de kérosène.

L'incident, qui n'est pas sans antécédent dans le pays, se déroula au bord de la route nationale Chennai-Bangalore, devant le regard étonné des routiers et des automobilistes qui s'étaient arrêtés pour assister passivement à la vindicte populaire.

Le fait fut rapporté par la presse. Une photo du massacre parut en première page du quotidien *Indian Express*. Très vite, l'affaire fut classée sans suite par les pouvoirs publics qui redoutaient un effet domino.

Avant-propos

La décision de mener une enquête en Inde méridionale sur les comportements sexuels a été prise en 1994 suite à des discussions entre Claude Raynaut et moi-même, puis avec le docteur S. Subramanian, président de *l'Indian Society for Environmental Health*, et le Professeur Shanmunganandam de l'Université de Madurai. Après un protocole de collaboration, la responsabilité de l'étude financée par l'Agence Nationale de Recherche sur le Sida (ANRS) fut confiée au laboratoire CNRS « sociétés, santé, développement » pour une période de deux ans et demi. Une équipe pluridisciplinaire (ethnologue, géographes, psychosociologues, membres d'ONG) composée d'universitaires, d'étudiants indiens, de responsables dans le secteur santé ayant une expérience dans la prévention du sida et d'enquêteurs fut constituée progressivement à partir de mars 1996. J'étais chargé d'animer sur place la recherche et de veiller à son déroulement et sur les trente mois, je restais durant pratiquement toute la durée dans le pays. L'Inde n'était pas tout à fait un pays inconnu : j'avais effectué un travail de terrain durant plus de deux ans en séjournant dans un milieu rural près de Coimbatore au nord-ouest du Tamil Nadu entre 1989 et 1991 alors que je préparais une thèse à la charnière de la géographie et de l'anthropologie de la maladie. Il va sans dire que cette connaissance préalable de la culture tamoule allait me permettre d'adapter les cadres référentiels de la présente étude à une problématique, la santé, qui m'était familière depuis plusieurs années.

Force est de reconnaître qu'à cette époque on parlait peu de sida en Inde, même si son existence était officiellement reconnue depuis le milieu des années quatre-vingt dans la mesure où le premier cas de contamination avait été enregistré à l'hôpital chrétien de Vellore, au Tamil Nadu, en 1986. Des voies s'élevaient ça et là, relayées par des organisations internationales et donnaient lieu à des informations alarmistes dans la presse locale mais en dehors de ces sonnettes d'alarme très ponctuelles, aucune intention de promouvoir de véritables campagnes de prévention ne semblait véritablement à l'ordre du jour. De son côté, la population ignorait forcément tout de l'épidémie en dehors de quelques groupes et communautés isolées, sensibilisées par de rares personnalités médicales et par des responsables d'organisations non gouvernementales ayant eu l'initiative d'intégrer « avant l'heure » la prévention du sida dans leurs activités d'éducation par la santé.

C'est lors d'un bref retour dans le pays en 1994, à l'occasion d'un séminaire sur les politiques de santé, que m'apparut ce que l'on pouvait appeler « le dilemme indien », d'ailleurs toujours d'actualité à l'aube de l'an 2000. Certains décideurs du pays semblaient en effet confrontés à ne pas savoir que choisir entre une éthique de conviction et une éthique de responsabilité, pour reprendre la distinction classique du sociologue Max Weber. La question cornélienne consistait à tenter de concilier ce qui émanait *a priori* de la culture indienne avec la nécessité d'organiser une politique réaliste de lutte contre le sida. D'une part la famille indienne était censée fournir un rempart solide contre la pénétration du virus et d'autre part évoquer de plein front la sexualité comme cela existait à la même période en Amérique du sud ou en Europe semblait irréalisable, voire impensable. Qui plus est, en l'absence de données épidémiologiques disponibles sur l'ensemble du territoire au

début des années quatre-vingt dix, l'Asie du Sud s'estimait relativement épargné comparativement à l'Afrique, l'Amérique et l'Europe. Cette situation provisoire fut l'occasion de faire l'éloge de la civilisation indienne et donna naissance à maintes explications socio-biologiques et culturelles éloquentes, mais éphémères : résistance supérieure de l'asiatique, règles d'organisation sociales élaborées impliquant un contrôle strict et harmonieux des pensées et des actes de la population. Mais très rapidement, l'évolution de l'épidémie à partir du milieu des années quatre-vingt dix allait battre en brèche ce rêve de l'immunité indienne.

Puisqu'il touche à la sexualité et donc aux rapports sociaux intimes entre individus de sexe opposé ou identique, le sida allait fortement déranger une certaine conception établie des relations sociales, de la norme (hiérarchie et séparation des castes, monogamie, voie ascétique prônée par l'hindouisme en dehors du mariage) et bien entendu des rapports de sexe. Au sein d'une société dont il a été maintes fois mis en avant - à tord parfois : nous y reviendrons amplement au cours de cet ouvrage - le caractère traditionnel, conventionnel, conservateur, laissant peu de place à l'initiative individuelle, on était alors en droit de se demander en quoi un virus qui se propage essentiellement par le sexe allait bouleverser les idées établies et agir non seulement comme un révélateur mais comme un accélérateur du changement social. Il paraissait alors judicieux de se demander si parmi les multiples institutions sociales plus ou moins affectées par l'épidémie, celle du mariage, traditionnellement perçue comme une union sacrée, indissoluble, régulatrice de l'ordre social et se présentant comme le fondement de l'organisation sociale de la culture hindoue, n'allait pas subir les revers de l'épidémie et dévoiler une dimension cachée, en tout cas peu évoquée et moins « glorifiante » des pratiques de vie quotidienne. Evoquer ce qui s'observe et non ce qui devrait être : voila une attitude tout a fait légitime d'un point de vue anthropologique mais qui paradoxalement s'éloigne d'une certaine ethnographie classique en Inde encore trop collée à l'Indologie. En ce sens, telle est la démarche proposée ici qui consiste non pas à se référer en priorité aux textes et aux écritures sacrées mais qui envisage de s'ancrer dans l'observation approfondie des comportements journaliers. Parmi les multiples angles d'approche envisageables, il a été choisi de se pencher sur les situations de mobilité spatiale et surtout sur les processus sociaux qui génèrent des exclus et des déchus vis-à-vis du mariage afin de comprendre comment se développent différentes situations de vulnérabilité face au sida. Autrement dit, approcher la marge pour mieux comprendre la structure.

La recherche envisagée a donc pour intention de s'interroger en priorité sur les formes de refus, de déviance, de marginalité et d'exclusion à l'égard des formes d'alliance traditionnelles qui, dans trois situations urbaines considérées, peuvent contribuer à exposer les individus à la contamination par le VIH. Sans pour autant négliger le rôle des cadres dominants de l'organisation sociale, la question en filigrane servant de fil directeur consiste à savoir si l'incitation à la prévention sous ses formes les plus courantes (abstinence, évitement, valeurs familiales, protection...) est vraiment concevable en Inde quand elle ne prend pas en considération certaines situations de *marginalité sociale*. La prévention ne doit-elle pas élargir son champ d'action et relever d'un remaniement des pressions sociales qui s'exercent dans certains contextes qu'il s'agirait alors de circonscrire ? Quelle est la part du choix et de la contrainte chez des individus en situation plus ou moins grande d'isolement social et familial ? Dans quelle mesure femmes et hommes souffrant d'un célibat forcé jusqu'à un âge avancé, et/ou contraints par la migration, conservent-ils la maîtrise de leur sexualité compte tenu des mariages arrangés, imposés, des formes précoces ou tardives de pratiques matrimoniales et de la fragmentation sociale conséquente aux déplacements des individus ?

Deux phases d'enquêtes étroitement articulées, quoique indépendantes, se sont succédées : l'une relevant des Sciences sociales et l'autre de l'Epidémiologie. Le présent livre n'évoquera que la première et le lecteur intéressé à la phase socio-épidémiologique est prié de se référer au rapport

initial[1]. Dans l'approche socioculturelle, la méthodologie envisagée fut avant tout d'ordre qualitatif même si des enquêtes de type quantitatif furent réalisées au début. Mais quand le dénombrement et la mesure furent utilisés, ce fut uniquement dans une perspective descriptive et non pas démonstrative. Refusant d'exclure une méthode d'investigation au profit de l'autre, et de rentrer dans les débats passionnés qui continuent d'animer la recherche sur le sida en France (Vidal, 1995; Caraël, 1995) nous avons adopté une approche plurielle. Le premier stade de la recherche impartie aux Sciences sociales consista, en utilisant les outils de la géographie culturelle, à identifier, décrire et mettre en relation des configurations sociales, des situations économiques, des réseaux de rapports interpersonnels, des pratiques individuelles ou collectives, des formes de représentation sociale. Ces données furent reprises et analysées en profondeur dans une démarche de nature anthropologique susceptible de discerner des *récurrences* et des *divergences* dans des situations de vie concomitantes : le propos de toute Science - y compris sociale - étant *in fine*, rappelons-le, de confronter les variants des invariants. Un petit nombre de personnes et de groupes restreints, illustratifs des situations ainsi repérées, firent l'objet d'entretiens en profondeur, de retranscription de récits de vie, d'études longitudinales avec observation directe et participante.

Le programme de recherche est un projet collectif (voir fig. 1) à visée comparative. Dans chacune des trois zones d'observation, une petite équipe de recherche fut constituée. Leur organisation ne fut pas sans peine. Assurer la pérennité de leur fonctionnement fut encore plus difficile. Au bout des deux ans et demi, le nombre des intervenants s'était réduit comme une peau de chagrin. Des jeunes filles (une en thèse, une enquêtrice) en âge de se marier durent arrêter un travail estimé peu recommandable pour se consacrer, bon an mal an, à leur devoir conjugal. D'autres chercheurs en herbe trouvèrent en cours de route un emploi « plus décent » (dans l'administration, à l'étranger). Une tentative d'uniformisation des équipes n'aboutit pas à les rendre homogènes, sans compter l'extrême fluctuation des motivations et des implications dans le travail de recherche de chacun des membres. La cohésion des équipes fut donc inégale. A Chennai par exemple, la compétence de certains intervenants (notamment K.Santosh, G. Gunavathy) autorisa la mise au point d'un dispositif de recueil d'informations censé pallier la difficulté structurale à les obtenir de première main. Dans quatre lieux sélectionnés de la ville, des personnes clés reçurent une initiation poussée aux techniques d'enquêtes et furent sensibilisées au thème de l'étude. Ces informateurs/enquêteurs faisant partie intégrante de la communauté devinrent des intercesseurs privilégiés entre la population et les membres de l'équipe de recherche. A Madurai, une ONG sensibilisée à une approche en Sciences sociales nous prêta régulièrement main forte non seulement pour pénétrer les réseaux de prostitution et le milieu de la mafia mais pour remonter jusqu'aux clients.

Derrière la démultiplication des sites d'observation et l'apparente solidité des réseaux destinés à favoriser le recueil des données, se dissimule la fragilité du projet qui, dans son idéal de fonctionnement, dépendit trop, à mon sens, de l'enchevêtrement et de la connivence des différents participants. A plusieurs reprises, quand un maillon de la chaîne montra des signes de faiblesse, le travail d'équipe en pâtit. Le bilan d'une activité collective suivi est donc mitigé. Toutefois, il va sans dire que la collaboration fut à maints égards salvatrice. Seul, en si peu de temps, je n'aurais pu

[1] L'interprétation des dynamiques sociales a révélé des phénomènes dont certains, érigés en marqueurs sociaux, ont été soumis à l'explication, au sens où Dilthey l'entend (Laplantine, 1996 : 89-90). Voir Frédéric Bourdier*, Des réseaux sociaux aux réseaux épidémiologiques en Inde méridionale,* Rapport ANRS, septembre 1998, 258 p. C'est ainsi que dans une seconde phase, une enquête épidémiologique s'élabora dans les hôpitaux publics (population atteinte par le VIH/MST, deux populations témoins) afin de vérifier si les situations sociales génératrices de conduites sexuelles « à risque » s'accompagnent effectivement d'une exposition plus élevée à la transmission des MST/sida. Les enquêtes épidémiologiques furent réalisées par Dr. Usha Raghavan qui bénéficia d'une autorisation officielle pour pénétrer les centres des services publics hospitaliers.

m'introduire si aisément dans certains milieux sociaux ni étendre mon domaine d'investigation aux divers sujets abordés par l'un ou par l'autre membre du projet.

Ce livre représente ma contribution personnelle, conjointement à des données ethnographiques éparses recueillies principalement par G. Gunavathy (Chennai), Chalapathi Rao (Coimbatore) et l'association Image (Madurai). Sont parfois cités des résultats d'enquêtes réalisées par d'autres collègues et associés (K. Santosh, G. Geetha, S. Selvamani, S. Shanmuganandan) dont les travaux ont fait l'objet de présentations à part, jointes au rapport global rendu à l'ANRS.

L'étude s'est effectuée conformément aux accords internationaux d'Helsinki (1964) modifiés à Tokyo, comme l'exige toute entreprise de recherche tant biomédicale que sociale sur l'épidémie. Les considérations éthiques ont été scrupuleusement respectées par tous les membres de l'équipe. Quelques partenaires initialement engagés directement ou indirectement dans la recherche n'ayant pas respecté l'anonymat des personnes interviewées ont été démis de leur contribution et leurs matériaux d'enquêtes n'ont pas été utilisés. Comme il est de mise dans un travail de ce genre, les noms des individus ont été changés ainsi que toute donnée personnelle (lieu d'habitation, liens familiaux) susceptible de les identifier. De même, chaque enquête, quantitative ou qualitative, a été codée et rentrée en ordinateur sans que le nom véritable apparaisse.

figure 1 : Organisation de la recherche

Introduction

On a beaucoup écrit sur l'Inde et sur la civilisation hindoue. Dès le dix-septième siècle, les descriptions de l'Abbé Dubbois firent découvrir à l'Europe une religion basée sur des castes, avec une iconographie montrant une sexualité susceptible de choquer les moeurs d'un bon chrétien, et fournirent des témoignages précieux sur les rapports de genre, les coutumes de mariage, la polygamie et la chasteté des femmes (Dubbois, 1985).

Depuis, la société indienne attire, fascine, émerveille, en même temps qu'elle dérange, inquiète ou rebute. Quoiqu'il en soit, elle suscite des travaux extrêmement pointus dans les disciplines les plus diverses : indologie, philosophie et plus récemment sciences humaines. Curieusement, certains domaines restent négligés : tel est le constat que je ne pus m'empêcher de faire lorsque, après avoir décidé d'aborder le champ de la sexualité, je me retrouvais devant un vide bibliographique affligeant. Exceptionnelles, en effet, sont les productions ethnographiques qui abordent sans *a priori* le sujet en toute impartialité. Tout se passe comme si les règles prescrites dans les textes anciens et reprises par la tradition orthodoxe suffisaient à justifier une sexualité régie par le mariage, une sexualité où il n'y a pas grand chose à ajouter. Comment en effet l'aborder de front dans un pays si conventionnel ? C'est dire que la moindre étude centrée sur le sexe a toutes les chances de faire fausse route et évitera difficilement les écueils d'une enquête ethnographique refusant de se satisfaire d'un discours langue de bois. En conclusion : « Un sujet passionnant mais plein d'embûches ». Et de toutes manières, comme me l'affirma une autre collègue indianiste, « (...) les femmes indiennes que je connais bien compensent leur frustration sexuelle avec la nourriture (...), tout anthropologue connaît le lien symbolique entre alimentation et sexualité : l'Inde en montre un exemple brillant (...) ». Une fois le symbole ne renvoyant plus qu'à lui-même, il fournit circulairement sa propre interprétation. Est-ce là une façon éloquente de clore le chapitre ? Ainsi démet-on, selon les époques, le droit à un chercheur d'aborder des thématiques dites trop sensibles. Ces prises de position, pour n'en signaler qu'une infime partie, montrent à quel point des méfiances à l'égard de sujets « impropres » ou « sales » restent vivaces auprès d'une partie des scientifiques, victimes à leur tour de représentations, de croyances, de préjugés et enclins à séparer arbitrairement ce qui relève du *scientifically correct* avec ce qui est relégué à de la science impure.

Il va de soi que toute initiative d'entreprendre une étude consciencieuse sur les réseaux de sexualité doit absolument se dégager de tels présupposés. Il ne s'agit pas d'un défi, loin s'en faut, mais d'une attitude scientifique légitime destinée à suggérer un modèle de compréhension des conditions d'émergence du lien social afin de mieux cerner les contours des pratiques sexuelles dans la société contemporaine.

Aborder la sexualité en Inde : est-ce alors une mission impossible ? Alors que l'épidémie du sida frappe de plein fouet toutes les couches de la population et que les sources officielles estiment que le mode de contamination principal est à 80% par voie sexuelle, le temps n'est-il pas venu de se préoccuper d'un sujet qui pour des raisons obscures a trop souvent été éludé des études indiennes ? Jusqu'à présent en effet, la sexualité hors mariage demeure perçue comme une déviance, un acte irréfléchi confiné à une population marginale, acculturée et influencée par les valeurs occidentales. Pourtant, cette attitude qui consiste à reléguer hors de la sphère socioculturelle des pratiques

censées ternir l'image insipide d'une Inde où le spirituel se confond avec le platonique nuit malheureusement à une compréhension actuelle du monde indien. Autant pour les politiques et les décideurs que pour certains scientifiques indiens, l'image de jeunes gens s'enfonçant progressivement dans une prétendue déchéance et donnant libre cours à leur désir sexuel reste quelquechose d'inacceptable, une sorte de trahison culturelle. La tentation est grande d'assimiler la sexualité hors mariage à une menace pour la société, notamment en ces temps de sida, et de rechercher des solutions aussi radicales qu'irréalistes participant à une logique du fléau, fondée essentiellement sur des préjugés moraux, au détriment de toutes considérations sociales, économiques, culturelles et humanitaires. La généralisation de ce que J. Mann appelait la troisième épidémie reste d'actualité sur l'ensemble du territoire indien : les processus de discrimination et de stigmatisation sont à l'oeuvre tant au niveau de la population que des instances institutionnelles qui, toutes deux, rejettent la responsabilité de l'épidémie à l'autre, à celui qui imite l'occidental, à l'étranger, au marginal, à celui qui appartient à un « groupe à risque ». Curieusement, alors que l'Inde découvre - ou plutôt fait mine de redécouvrir - sa sexualité, les premières campagnes de prévention essayent tout simplement de l'annihiler par des slogans qui prônent des *non au sexe en dehors du mariage*. Il ne s'agit pas de combattre ce qu'un peuple estime être l'une de ses vertus mais d'aborder avec lucidité la question des rapports entre société et sexualité afin saisir les dynamiques sociales susceptibles de favoriser les risques de contamination entre individus. Telle est l'entreprise objective à laquelle cette étude espère modestement contribuer.

L'objectif est de proposer une analyse approfondie des attitudes et des comportements sexuels face aux dangers d'exposition et d'infection par le VIH dans trois villes de l'Inde du sud : Chennai, Coimbatore et Madurai. L'objet central consiste à identifier, par une étude comparative d'espaces circonscrits et de populations bien définies, les situations à risque, les circonstances, les espaces et les moments de vulnérabilité à l'égard de la contamination par le VIH et à rendre intelligibles les logiques sociales et culturelles qui les sous-tendent. Il s'agit moins d'étudier les représentations à l'égard de la sexualité que d'envisager les pratiques et les mécanismes qui les conditionnent, facteurs et révélateurs des dynamiques spatiales et socioculturelles de la vie quotidienne dans le Tamil Nadu. La démarche préconisée implique en ce sens un effort de recomposition des caractères multiformes de la société et de ses réseaux sociaux qui se construisent en empruntant des trajets spécifiques entre les milieux ruraux, périurbains et les centres urbains.

Dans la mesure où la redistribution spatiale des données épidémiologiques disponibles montre des taux d'incidence très contrastés d'une région à une autre (voir chapitre 1 et la chartre de TNSACS[2], 1996), la prise en compte de ces modulations permettrait de mettre en évidence différentes formes d'évolution et de propagation du sida en fonction de particularités locales (sociales, familiales, économiques, culturelles) qu'il s'agirait alors d'identifier. Les jalons de l'étude sont ainsi clairement posés et on se propose de la circonscrire aux situations d'isolement liées à la mobilité spatiale et aux pratiques matrimoniales. Par extension, on se concentre sur les formes d'exclusion sociales *et* maritales, qu'elles soient temporaires ou permanentes.

Dans l'analyse des rapports entre sexualité et risque de contamination, plutôt que de se focaliser sur des groupes communément perçus comme tels (inclusifs, figés) et souvent arbitraires, il semble davantage pertinent de repérer des circuits de relations plus élaborés, des unités sociales plus fines et plus significatives que les unités sociologiques traditionnellement évoquées (caste, classe, sexe, catégories de migrants nettement identifiables, groupes à risque), sans pour autant les sous-estimer, et de les insérer dans des configurations sociales plus complexes. En effet, les actes et conditions de rencontre qui balisent les comportements sexuels sont plus facilement discernables une fois que

[2] Tamil Nadu State AIDS Control Society : organisme étatique chargé de promouvoir la prévention et l'information sur le sida dans le Tamil Nadu. Outre sa fonction de gestion, il fait office d'intermédiaire entre les bailleurs de fonds et les ONG locales.

l'on parvient à identifier les réseaux de sociabilité qui les conditionnent. A ce propos, le concept de réseau est mieux approprié : il s'agit moins d'isoler les conduites sexuelles des personnes - dont la position sociale, les conditions de vie sont fluctuantes - que de repérer les tissus de relations sociales au sein desquelles ces conduites individuelles s'insèrent, évoluent et se transforment. Il s'agit donc de repérer en priorité les logiques socioculturelles qui drainent les circonstances de rencontre, sans oublier de mettre l'accent sur les dynamiques sociopolitiques (hiérarchie, formes de pouvoir symbolique) et économiques concourant indirectement à la diffusion de l'épidémie.

Le mariage et la mobilité spatiale « à risque »

La sélection de deux composantes de la réalité sociale locale - à savoir les pratiques matrimoniales et la mobilité spatiale - susceptibles d'exercer une influence particulièrement déterminante sur l'expression de la sexualité, et par conséquent sur les prises de risque en la matière, renvoie à la spécificité de l'étude qui, soulignons-le, n'a pas l'ambition d'être représentative de la population générale et encore moins des diverses formes de contamination par le VIH[3].

Les pratiques matrimoniales

La problématique dans ce domaine d'interrogation part d'un constat jusqu'à présent relativement occulté dans les études indiennes. *Le caractère sacré de l'union et l'indissolubilité du couple n'impliquent pas l'absence de relations hors mariage et de situations entretenues* (relations prémaritales et adultères, liaisons ancillaires, multipartenariat*)*. Car, si la famille et le système des castes constituent indéniablement deux forces majeures de l'ordre social indien (Basham, 1967; Khare, 1976; Sathyamurthy, 1996), *elles sont également stimulatrices de désordre*. Le délai de mariage, la bigamie et la polygamie sont autant de détours possibles, de stratégies compensatoires attestés par de nombreux exemples ethnographiques relatés dans ce travail. L'union monogame est certes présentée comme un devoir social incontournable mais elle s'accompagne de contraintes économiques (dot, travail), sociales (famille nombreuse, endogamie de caste, parenté, alliance) et religieuses (ancêtre, astrologie) que chaque ménage doit négocier pour chacun de ses enfants et que chaque enfant renégocie à sa manière. Face à cet ensemble de contraintes, maintes familles adoptent des stratégies matrimoniales qui se concrétisent par le choix d'une union précoce (moins de 14 ans) au ou contraire tardive pour certains des enfants. Il peut s'en suivre, notamment chez les hommes, une attente prolongée jusqu'à vingt ans après la puberté avant de consommer un mariage, même si ce dernier est prévu de longue date. Par ailleurs, de nombreux célibataires ne pouvant officialiser une liaison prémaritale la font perdurer après un mariage « raisonné », ou forcé, de l'un ou des deux partenaires. Il va de soi que ces événements ne sont pas sans conséquences sur la vie émotionnelle et sexuelle des individus.

Parler de la sexualité implique d'évoquer au départ les pratiques sociales qui les régissent. Donc aborder le domaine des pratiques matrimoniales. Or d'ordinaire, les études sur le mariage en Inde insistent sur son caractère sacré, rituel, normatif, et intégratif (Basli, 1976; Fruzzetti, 1990; Ramanamma, 1996, Benéi; 1997). On envisage plutôt de s'interroger ici sur l'universalité de ces idées. Une première hypothèse est que la force dévastatrice de l'épidémie permet de saisir "à chaud" les failles d'un système social en cours de changement. Cette idée n'est pas nouvelle (Pollak, 1992; Raynaut, 1997) mais les enjeux qu'elle implique ont rarement été envisagés en Inde, en tout cas jamais par le truchement des pratiques matrimoniales. Une seconde hypothèse suggère que les

[3] Les autres modes de contamination en dehors des rapports sexuels non protégés ne sont pas évoqués dans ce livre.

formes de mariage, donc de canalisation des relations sexuelles, dans leurs conditions normatives (imposition du conjoint, virginité avant le mariage...) et dans leurs fonctions structurellement définies (prédominance de l'alliance sur la filiation dans le système de parenté dravidien) sont vécues par certaines unités sociales et au sein des nouvelles générations, comme une contrainte affligeante et affective. On touche le problème fondamental *du rapport aux normes* qui a rarement été considéré si ce n'est par quelques études post-modernistes (Gold, 1989; Harlan & Courtright, 1995; Kapadia, 1996a) à l'inverse des nombreuses exégèses érudites sur la parenté et l'alliance (Dumont, 1957a, 1957b & 1966; Karve, 1965; Kurian, 1974; Ostor et al., 1982; Uberoi, 1993). Cette dimension vécue est habituellement évacuée en un tour de main, en s'en remettant à des poncifs fort subjectifs, tels que celui "du temps qui arrange tout", celui de "la primauté de la collectivité sur l'individualité" ou celui de l'existence d'une "sexualité hindoue". Cependant, les situations contradictoires et conflictuelles vécues par les acteurs sociaux à une époque où de jeunes indiens évoquent avec frustration ou espérance le *"love marriage*", sont porteuses de réformes sociétales et incitent à identifier les stratégies de substitution possibles et pensables à cet égard. En d'autres termes, il importe de savoir comment les individus s'accommodent d'une vie maritale imposée et comment ils gèrent leur sexualité dans une société apparemment si inhibitrice, mais dont le sida révèle des comportements loin de s'enfermer dans la norme.

Dans ce contexte, on est en droit de se demander ce qu'il advient plus particulièrement des acteurs sociaux écartés de tout réseau familial : femmes ou enfants délaissés, veuves, transsexuels, hommes et femmes enserrés dans les circuits de prostitution et des nombreux individus qui se marient tardivement en raison de l'impossibilité de fournir une dot, ou à cause d'une conjonction astrale rédhibitoire. Quels sont alors les modes d'entrée dans la sexualité de ces populations[4] ? Alors que la prévention sociale de l'épidémie en Inde met en avant la notion de famille, on est sérieusement en droit de douter de la portée des campagnes d'information sur ces catégories sociales hétérogènes pour qui le mariage devient une institution hors de portée ou, dans une autre perspective, synonyme de vie gâchée comme en témoigne une partie non négligeable de la population enquêtée dans les trois centres urbains.

Ainsi s'articulait la base de notre problématique initiale. Les premières observations menées conjointement en différents espaces circonstanciés nous amenèrent à rectifier, affiner et préciser le corps des hypothèses. Un premier étonnement fut de constater que l'opposition face aux formes conventionnelles d'union n'était pas si tranchée que nous pouvions le croire. Certes, il existe des formes claires de refus, mais majoritaires sont les célibataires qui trouvent le système cohérent, en tout cas sécurisant et tiennent à s'en remettre aux parents pour le choix de leur conjoint. Là encore, des nuances apparaissent en fonction des conceptions culturelles, de l'âge, de l'orthodoxie, de la mobilité sociale et du revenu économique, mais une indéniable conformité transparaît dans le discours général. Il va de soi que l'on ne pouvait se contenter de paroles, de simples affirmations et qu'il fallait creuser davantage pour identifier les motivations sous-jacentes des jeunes adultes face aux alliances qui leur étaient destinées. L'observation directe, la description minutieuse de faits relatifs aux pratiques matrimoniales et l'accès à de nombreuses confidences permirent de mieux comprendre les stratégies adoptées, *au delà du discours ambiant*, pour retarder un mariage, pour faire aboutir une union dénigrée par la famille et surtout par la société. Les capacités variables de négociation des individus firent entrevoir qu'au delà du discours normatif extrêmement prégnant se mettaient en place une multitude de stratégies qui, une fois combinées, avaient raison du devoir d'obéissance sociale.

D'un autre côté, nombreux étaient les individus mariés, subissant les soubresauts d'une union indésirable qui devenait insupportable. Quelle ne fut pas ma surprise, y compris de la part de mes collègues indiens, de constater que derrière les apparences d'une union paisible, se dissimulaient

[4]A cet égard, peu d'études en Asie ont abordé la question de la "marginalité nuptiale" (Wiseman, 1989; Crane, 1991).

chez une multitude de couples des situations de rupture. Fait qui ne peut se démontrer quantitativement mais dont la récurrence est indéniable. Au cours du déroulement des enquêtes, on découvrait des femmes et des hommes insatisfaits de leur condition, révoltés contre le système social et la dictature familiale exercés à l'égard du choix nuptial, et pas toujours enclins à accepter leur union comme un destin inéluctable. Cela nous incita, en certaines circonstances, à présumer de l'existence d'arrangements maritaux décidés par les familles qui au cours du temps se transforment en unions virtuelles : un des partenaires, voire les deux, entretient une double existence assortie d'une vie sexuelle parallèle. La récurrence de ce constat permit d'ajouter une dimension supplémentaire dans le corps des hypothèses. Jusqu'à présent, j'effectuais une distinction entre individus mariés et non mariés et je présumais implicitement d'une vulnérabilité différenciée vis-à-vis de leurs comportements sexuels. Imprégné d'un préjugé ethnocentrique conduisant à l'idée reçue que le mariage réduirait la vulnérabilité à l'exposition au VIH, je me soumettais implicitement à un discours incantatoire insistant sur les bienfaits de l'union sacrée, discours d'ailleurs régulièrement repris comme toile de fond dans l'analyse de la société hindoue (Thomas, 1964; Wadley, 1980; Fruzzetti, 1990) et que j'ambitionnais pourtant de dépasser dans les intentions initiales de la recherche.

Compte tenu de cette modification, le champ d'investigation ne se restreignait pas à un élément isolé arbitrairement du système. Au fur et à mesure que les enquêtes progressaient, il devint plus adéquat, et stimulant !, de se concentrer sur la notion *de pratiques matrimoniales comme facteurs de risque potentiel face à l'épidémie* au lieu de se concentrer uniquement sur les pratiques de délai de mariage, qui, bien qu'existantes, ne pouvaient en aucun cas constituer l'unique noeud gordien de l'étude. Ce remaniement, qui envisage l'institution du mariage comme pratique sociale à risque, surprit quelque peu mes collaborateurs. Certains, baignés depuis leur tendre enfance dans une limpide orthodoxie, eurent du mal à s'en remettre ; mais l'idée, soutenue par les faits et observations de terrain, fit peu à peu son chemin pour devenir convaincante auprès de la plupart des membres de l'équipe. Poser le problème en ces termes avait l'avantage de ne pas prendre l'événement du mariage comme point de cessation ou de départ d'une situation à risque. On partait au contraire du nouveau postulat que le mariage n'implique pas systématiquement une rupture sociale, en particulier en ce qui concerne les réseaux de partenariat sexuel, avec la vie de célibataire. Ce nouveau regard autoriserait de montrer que les situations d'isolement social, familial et marital et les formes d'exclusion qui en découlent sont également à rechercher auprès d'une partie de la population mariée. L'inclusion de cette frange de la société vivant une situation de mariage *virtuel* enrichissait la portée heuristique de l'analyse en même temps qu'elle fournissait une nouvelle lisibilité de la société indienne.

La mobilité spatiale

Suite aux pratiques matrimoniales, l'analyse de la mobilité spatiale constitue la seconde porte d'entrée choisie pour mettre en évidence les dynamiques sociales qui participent à la diffusion de l'épidémie. Nombreux sont les travaux à souligner l'importance des déplacements géographiques dans le sous-continent indien (Racine, 1997). Ils ne seront pas repris ici. Reconnaissons toutefois que si le pays est de plus en plus sensible à l'acuité des problèmes urbains qu'il lui faut affronter, force est de reconnaître que les processus de socialisation à l'oeuvre auprès des populations en situation de mobilité spatiale ne représentent guère un thème d'étude prédominant. Les logiques de migration, quant à elles, constituent, au delà des données statistiques disponibles, un vaste champ d'investigation. Comme le dit Jean Racine, la mobilité temporaire peut être un substitut à une émigration définitive : on part quelques mois en milieu urbain pour travailler comme coolie ou dans la construction, on s'installe en ville pour suivre une formation, continuer ses études, obtenir un travail temporaire afin de « faire ses preuves ». La mobilité peut néanmoins s'inscrire sur une plus

longue durée : mobilité des femmes s'installant après leur mariage dans leur belle-famille, quête d'un emploi « moderne » avec parfois refus tacite de revenir vivre de façon permanente dans le cocon familial. Je reprendrai à mon compte la même question de l'auteur précité quand il se demande, finalement, pourquoi parmi tous ceux qui partent en ville pendant des années, peu de villageois emmènent leurs proches et abandonnent leur village pour de bon. Mais plutôt que de centrer la problématique sur les logiques d'enracinement, je choisis de me pencher sur les implications sociales et culturelles de cette mobilité spatiale, en mettant l'accent sur les nouveaux réseaux de sociabilité qui se tissent, se renforcent et réciproquement sur les relations sociofamiliales et maritales qui se défont graduellement.

Les formes de mobilité spatiale, qui ne se restreignent pas à la migration, renvoient en outre à d'autres questions. Par exemple, la volonté d'émancipation familiale comme facteur de mobilité spatiale est un thème rarement envisagé en Inde mais dont il serait pertinent, *de facto*, d'y prêter attention. D'autre part, étant donné qu'il devient de plus en plus difficile pour une personne d'envisager un mariage convenable si elle n'a pas de situation professionnelle et, pire encore, si elle n'a pas de famille pour la soutenir, la migration temporaire devient un passage forcé. Cette mobilité spatiale vécue comme un impératif concerne pareillement les personnes mariées mais contraintes de quitter momentanément leur foyer pour achever leurs études, occuper un poste dans la fonction publique, travailler lors d'une saison agricole. Autant de cas de figures qui créent des conditions d'isolement que les individus doivent affronter au cours de leur période de vie de plus intense activité sexuelle.

Face à cette multitude de situations, il convient de circonscrire le domaine des pratiques de mobilité spatiale qui nous intéresse ici. En tout état de cause, il apparut de plus en plus évident que certaines formes de mobilité étaient liées aux contraintes de mariage : on partait en espérant revenir se marier au plus tôt ou inversement on quittait son domicile pour trouver un bon parti ailleurs, pour éviter une alliance précoce indésirable, pour tenter une autre vie, éventuellement pour fuir un importun conjoint et sa belle-famille. Tout en prenant en compte ces motivations de déplacement, mais sans s'y restreindre, il fut décidé de se concentrer sur les individus en situation de mobilité spatiale *individuelle* sur une plus ou moins longue durée. Cette catégorie englobe aussi bien les formes de mobilité de la campagne à la ville que celles de la ville à une autre ville. Par contre, ne sont pas considérées les migrations pendulaires dont la prise en compte déboucherait sur une plus vaste problématique. En effet, afin de mieux cerner les rapports entre mobilité spatiale, pratiques matrimoniales et sexualité, je jugeais plus adéquat de me limiter dans le cadre d'une étude exploratoire à une certaine catégorie d'individus vivant hors de leurs familles et de leurs environnements sociaux habituels plutôt que de chercher d'emblée à décrypter des généralités sur la population générale, au risque de me disperser dans de vagues considérations.

Finalement, si la seconde variable (mobilité spatiale) diffère de la première (pratiques matrimoniales), elles se rejoignent dans leur questionnement : que l'on soit célibataire ou marié résidant en dehors du foyer, quels sont alors les modes de sociabilité qui conduisent à une exposition accrue face au VIH ?

Perspective théorique

Le rapport étroit entre sida et sexualité interpelle certaines valeurs fondamentales chères à la société indienne contemporaine que les maladies sexuellement transmissibles n'étaient pas parvenues à ébranler, si l'on en croit l'étude de Sundara Raj sur l'histoire de la prostitution au début du siècle à Madras (1993). Les relations sexuelles demeurent traditionnellement circonscrites, au moins dans le discours, dans des conceptions de la famille monogame, de la femme fidèle et

dévouée à son rôle de procréatrice et de reproductrice, et de la société qui se réaffirme et se consolide par l'adhésion à un système d'alliance entre communautés strictement définies. Les trajectoires sexuelles sont censées coïncider avec les normes morales relevant d'un consensus collectif reposant sur l'observation du *brahmacharya*[5], du *svadharma* (devoir individuel), du *dharma* (propre à chaque caste), de l'éthique familiale et maritale ainsi que d'un code d'évitement rigoureux stigmatisant les formes de rapports hommes-femmes. Il s'en suit une conception de la débauche et des pérégrinations sexuelles qui restent essentiellement confinées dans un passé commémoré par le célèbre traité du *Kamasastra*[6] et les sculptures érotiques de quelques temples hindous, et dans un présent au sein des *red light areas* (zones où se concentre le commerce du sexe) des grandes villes.

Un recensement des travaux sur la sexualité en Inde autorise une mise en perspective de notre étude et permet de nous positionner par rapport aux travaux antécédents et en cours (Bourdier, 1998b). Paradoxalement, les anciens écrits ne renseignent guère sur les comportements sexuels de l'homme ordinaire en dépit de la richesse et de la profusion des détails sur le corps, la sexualité et les pratiques sexuelles des êtres supérieurs. On y dépeint les ébats des princes, des dieux, des êtres célestes mais rarement ceux du quidam. Les recherches sociales contemporaines ont perpétué jusqu'à une époque récente cette tradition sélective entremêlée d'une politique du non-dit. Avant l'épidémie du sida, les comportements sexuels de la population indienne ont été effectivement peu étudiés. Curieusement les rares incursions dans le domaine de la sexualité se restreignent aux populations tribales (Fürer-Haimendorf, 1943; Elwin, 1978 et 1988; Hockings, 1980) et à des basses castes comme les Valayar du Tamil Nadu (Setty, 1990). Si les études historiques semblent moins frileuses à aborder la sexualité (Tannabill, 1982), surtout celles qui traitent de la prostitution (Joardar, 1984 et 1985; Sinha et Basu, 1993) et des *devadasis* (Marglin, 1985; Kresenboom, 1987; Anandhi, 1991, S. Banerjee, 1993; Pati, 1995), on demeure frappé par le peu de données sur les pratiques sexuelles et les configurations sociales, culturelles et économiques qui leur donnent naissance. La sexualité a plutôt souvent été abordée en catimini à l'intérieur d'une plus vaste problématique, mais exceptionnellement en tant que sujet d'étude particulier : utilisation du préservatif et politique de limitation des naissances (Karkal, 1971; Abhichandaney, 1972; Bhende, 1975; S. Khan, 1979; M.E. Khan et al., 1980; Pettigrew, 1982; Jain, 1986), vie familiale et devoir de procréation (Shah, 1973; Sur, 1973; D. Sopher, 1980; H. Trivedi, 1976; Srinivas, 1978; Khare, 1978; Nanda, 1986), conduites sexuelles et maladie (Hockings, 1980; Mani, 1981; Mathews, 1981). Il existe toutefois des exceptions à la règle avec l'oeuvre du psychanalyste Sudir Kakar qui représente la première tentative d'interprétation systématique de la sexualité indienne (1987 et 1989) sur laquelle on débattra plus tard au cours de ce travail. Quant aux études pionnières de Punekar et Rao (1962), de Shakuntala (1977) et surtout de Promilia Kapur (1973 et 1978), elles eurent le mérite d'aborder des sujets tabous à l'époque, tels que l'homosexualité et la prostitution au sein des classes moyennes, et de montrer en quoi l'émergence de situations marginales était liée aux dynamiques sociales d'une société patriarcale où la famille est génératrice de désordres et de conflits.

Les travaux de Kapur puis de Kakar constituent donc un premier pas fondamental pour saisir de l'intérieur les logiques sociales et culturelles qui déterminent les comportements sexuels sans les ramener exclusivement à l'inégalité des rapports économiques ou de sexe comme les études sur les relations de genre influencées par l'anthropologie américaine (P. Farmer 1992; Gupta & Weiss, 1993) qui trouvent quelques échos en Inde (G. Poitevin, 1988; S. Raju, 1991). Ces dernières insistent sur la position inférieure de la femme et s'attachent à démontrer à quel point celle-ci n'a

[5] Chez les hommes, le premier des quatre stades de la vie (apprentissage) implique l'abstinence sexuelle, censée faciliter la voie vers la connaissance et la délivrance (*moksha*).

[6] Un des plus anciens recueils védiques (Av. J.C.) concernant l'art, la science et la technique du *kama*, perçu comme la conscience du plaisir à travers les cinq sens.

pas de contrôle sur sa sexualité. Avec l'avènement du sida, la plupart des anciens travaux sur l'usage du préservatif (A.Gupta, 1983; S. Khane; 1990) laissent entendre aux nouvelles recherches que les relations hiérarchisées entre les sexes exigent des femmes des comportements qui rendent futiles les stratégies de prévention ciblées sur « un groupe à risque » et sur l'usage du préservatif si elles ne tiennent pas compte des réalités socio-économiques dans lesquelles elles s'insèrent. Il serait toutefois réducteur de restreindre l'analyse des comportements à des rapports de pouvoirs entre dominants/dominés et hommes riches/femmes pauvres. D'autre part, mettre en avant le risque de contamination en terme de groupes exposés - indigents, prostituées, déviants - est une approche contestable car sélective, partielle et statique.

Les situations de vie s'avèrent plus nuancées et surtout plus complexes : elles font intervenir les notions de limites matérielles, de pratiques culturelles et de capacités de négociation des acteurs-sujets. Depuis peu, un nombre incalculable d'études, dont la plupart sont en cours, se concentrent sur les relations sexuelles avant et après le mariage. Certaines observent une rigueur formelle et se concentrent sur l'obtention de pourcentage et de données quantifiables, d'autres adoptent une approche compréhensive. Une autre série d'études cherche à établir des liens entre vie sexuelle et gestion du risque de santé et propose des analyses comparatives entre représentations et comportements face aux MST et à la séropositivité. L'acceptabilité du préservatif constitue un des thèmes les plus largement débattus (Kapoor, 1982; Mane et Maitra, 1993) mais peu d'études qualitatives se sont penchées sur les implications de son rôle ubiquiste (moyen de contraceptif encouragé de longue date pour le planning familial et protection contre les MST/sida). Finalement rares sont les travaux qui échappent aux discours rhétoriques, coupés des réalités socioculturelles et fréquents sont ceux qui réduisent l'analyse à de simples recommandations de type administratif n'apportant guère d'éléments contributifs à la connaissance sur l'épidémiologie sociale du sida.

En somme, la plupart des travaux recensés sur la sexualité suivent une orientation normative. Les intrigues clandestines, les attitudes déviantes, les modulations dans les comportements et les variations sexuelles autorisant une lecture dynamique de la société sont sous-estimées ou reléguées dans le domaine flou du tantrisme[7] et de ses cultes mystérieux. Plus regrettable encore, la constitution de réseaux sociaux en réseaux épidémiologiques que suggère *à priori* la question du risque effectif de contamination n'est qu'exceptionnellement abordée, jamais décortiquée en détail.

Trois interrogations découlent de ces constats et montrent les acquis et les limites des quelques études évoquées. La première critique tient au fait que la plupart d'entre elles reposent sur des problématiques médicales qui ne sont pas correctement reformulées en vue d'une démarche considérant la maladie comme un phénomène social. Le sida ne doit-il pas au contraire être abordé avec les outils théoriques et méthodologiques propres aux sciences humaines ? En deuxième lieu, les travaux qui portent sur des aspects spécifiques de la sexualité ont tendance à découper arbitrairement la réalité en "tranches" aisément identifiables et séparément analysables. Enfin, la dynamique du changement social est insuffisamment prise en compte, voire occultée. L'influence encore prégnante des études classiques mettant l'accent sur le discours savant, les traditions écrites et *l'ethos* vient obscurcir bon nombre de travaux ayant pour vocation complémentaire de comprendre aussi bien les dessous d'une société cultivant avec art les apparences que l'évolution en dent de scie de la société actuelle. Il est emblématique que le remarquable livre de la sociologue Promilia Kapur (1994) intitulé *The Indian Call Girls*, publié pour la première fois en 1974, fut diffamé, censuré et interdit à la vente durant plusieurs années en raison de son caractère indécent et de ses propos estimés mensongers par une frange intellectuelle orthodoxe de la population indienne.

[7] Branche extrêmement vivace de l'hindouisme réunissant un ensemble de doctrines principalement ésotériques et faisant fi des prescriptions rituelles du brahmanisme orthodoxe. Certaines pratiques sexuelles y sont ritualisées, mystifiées et valorisées.

Des contributions récentes tendent à s'éloigner des enquêtes standardisées et à se diversifier par leur problématique et leur méthodologie. L'approche qualitative, encore minoritaire, permet une production de connaissances originale à l'image des travaux d'Anita George dans les bidonvilles de Mumbai (1993 et 1997) et de Shiren Jejeebhoy en milieu rural (1996, 1997). Ces recherches actuelles entendent sortir de l'impasse des études classiques et innovent des voies nouvelles en se focalisant sur les pratiques de vie quotidiennes, les logiques culturelles et les formalités de négociation entre hommes et femmes. Un nombre croissant de travaux qui se penchent également sur le contexte sociofamilial et économique de la sexualité sont demandés expressément par les responsables locaux de la lutte contre le sida pour des évaluations de projets (Verma, 1997). Les stratégies d'implantation des programmes de prévention font désormais partie intégrante de la recherche sociale et intègrent des études sur les représentations de la sexualité et sur les relations intimes hommes-femmes, mais rarement entre individus de même sexe. En somme, une part non négligeable de la recherche sur la sexualité, sollicitée par des bailleurs de fond étrangers, se veut didactique et s'oriente, en ces temps d'épidémie, sur les conditions d'applicabilité des actions de prévention et sur les modalités de passage de la théorie à la pratique.

En ce qui concerne le présent travail, si l'intention originale est de mieux comprendre comment la séropositivité risque de s'intensifier dans la société indienne, la problématique des interactions entre la sexualité et l'épidémie fait appel à une réflexion générale où se mêlent des éléments de géographie culturelle, de psychologie et de socio-anthropologie. Le décryptage de la réalité empirique a besoin de la référence théorique afin d'organiser le savoir, mais il est nécessaire d'avoir une approche adaptée au *phénomène* et non d'adapter le réel à une discipline aux limites arbitraires. Il convient alors de réintroduire les outils théoriques et méthodologiques propres aux disciplines conviées à réfléchir sur la question, tout en proposant quelques approches conceptuelles innovatrices. Cette restructuration tient compte de trois points majeurs :

1- La notion de déterminants sociaux et spatiaux, qui se situe au coeur de la thématique, doit se comprendre dans une perspective large, c'est-à-dire inclure les contraintes objectives, économiques, politiques et symboliques qui déterminent les conditions de vie des personnes et influent sur la gestion des risques liés aux conduites sexuelles. La mise en relation des conditions matérielles et immatérielles spécifiques aux trois milieux urbains sélectionnés doit également permettre de restituer toute la complexité de la réalité sociale et non pas de la réduire sélectivement à certains traits originaux. On ne peut concevoir d'organisation sans antagonismes, eux-mêmes générateurs de désintégration, de dispersion. Cette précision devient d'autant plus importante quand on étudie un fait social aussi "total" , au sens exprimé par Mauss (1980), que la sexualité;

2- Il convient d'insister sur la dimension vécue de la sexualité et de reconnaître tous les événements, banals ou exceptionnels, qui s'y déroulent. Une attention particulière est accordée aux émotions et aux sentiments ; aspects qui ont rarement été sujets d'investigation scientifique en Inde à l'exception des remarquables travaux de Margaret Trawick Egnor (1990) dans le Tamil Nadu et de O.M. Lynch (1990) en Inde du Nord. Cette dimension permet d'appréhender la façon dont les acteurs sociaux s'accommodent dans leur vie de tous les jours du risque de contracter le VIH, en tenant compte de la place qui lui est affectée dans un ensemble hiérarchisé de risques perçus (préoccupations quotidiennes et valeurs propres des acteurs engagés);

3- Enfin, les caractères conflictuels et imprévisibles, inhérents à toute forme de relation sociale, ne peuvent s'estomper dans l'analyse sous prétexte de rationalisation des comportements humains (Morin, 1990a et b). Une telle omission ne ferait que réduire les potentialités multiples détenues par chaque groupe socioculturel, les autorisant à moduler, adapter leurs pratiques et stratégies de vie aux contraintes du milieu social et

> environnant. Il reste toujours une part d'imprévisibilité, de négociation plus ou moins grande suivant les situations de vie. Cette incertitude, que l'on ne peut éluder pour des raisons de scientificité, rend caduque toute tentative de dresser des typologies cloisonnées et mutilantes, en matière de comportement sexuel et de risque épidémiologique.

Les circonstances d'apparition du sida renvoient à la société en général : en partant délibérément du risque d'exposition au VIH et en envisageant les comportements sexuels, la présente recherche incite à explorer trois aspects fondamentaux de la société indienne contemporaine. Le premier concerne le vécu autour des formes d'union plus ou moins contraignantes suivant les castes et les sous-castes, et plus globalement l'organisation sociale autour des stratégies matrimoniales à travers les différentes couches de la population en fonction de contextes économiques, socioculturels et démographiques variés. Le second touche aux représentations liées à la sexualité et aux différentes négociations des individus en la matière (adolescents, adultes célibataires et mariés, réseaux de prostitution). Le troisième a trait aux problèmes liés aux diverses formes de migration, en particulier aux modes de sociabilité, de marginalité et d'intégration sociale qui en découlent.

Il s'agit donc de considérer l'événement que constitue la menace du sida comme révélateur d'une structure : de comprendre l'extraordinaire comme dénonciateur de l'ordinaire et de détecter dans l'épidémique la présence de l'épidémique. En paraphrasant L.V. Thomas (1991a) l'épidémie du sida s'appréhende en tant que maladie de *l'échange* et de la *circulation*. Les deux variables que sont la migration et l'isolement marital permettent de retrouver ces deux notions. La circulation renvoie à ce trait caractéristique de la société tamoule où grâce à la prolifération des transports en commun et leur accessibilité, hommes et femmes se déplacent aisément, seuls ou en groupe, d'un lieu à un autre. La mobilité, le vagabondage et la migration deviennent alors facilitateurs de propagation. L'échange, quant à lui, est le corollaire social de l'intensification de ces mouvements dans l'espace : les villages comme les villes ne constituent guère des unités sociales fermées sur elles-mêmes et de nombreux réseaux se tissent entre les métropoles et leur hinterland, entre les petites et les moyennes villes. Les idées circulent également, ce qui traduit une intention de partage, notamment chez les jeunes de plus en plus sollicités et avides de vivre une adolescence hors du carcan familial et de connaître une sexualité avant le mariage.

Ces questions, on le voit bien, explorent des aspects fondamentaux de la réalité sociale mais ne font que survoler un autre aspect d'une importance considérable pour la compréhension du fait sexuel, à savoir comment l'individu se positionne par rapport à *la* sexualité, à *sa* sexualité. J'adopte délibérément ici un type de questionnement emprunté à Michel Foucault dans *L'usage des plaisirs* (1984 : 30) où l'auteur convient que : « plutôt que de rechercher les interdits de base qui se cachent ou se manifestent dans les exigences de l'austérité sexuelle, il fallait chercher à partir de quelles régions de l'expérience et sous quelles formes le comportement sexuel a été *problématisé*[8] devenant objet de souci, élément de réflexion, matière à stylisation ». Cette prise en compte de la subjectivité ne constitue pas une trahison anthropologique car elle vise simplement à répondre à une question qu'un de mes collègues indiens et moi-même nous posions, à savoir : comment et sous quelles conditions les hommes et les femmes dans la société tamoule se posent le problème de leur sexualité et l'articulent avec les notions mouvantes de désir, de moralité, d'ordre social et, désormais, de risque biologique associé à la mort ? Il est évident que le présent travail ne répondra que partiellement à ce projet qui, par son ampleur, nécessiterait une entreprise de recherche colossale. Toutefois, une tentative de débroussaillage est envisagée, permettant ainsi de tracer des voies, suggérer des pistes.

[8] C'est moi qui souligne.

Localisation de l'étude

Suite à mon expérience passée de travail en Inde et ma familiarité avec le sud-ouest du pays, trois zones ont été sélectionnées dans l'état du Tamil Nadu (fig. 2) pour illustrer les modulations dans l'espace : Madurai, Chennai (anciennement Madras) et Coimbatore. Bien que relevant d'un même ensemble socioculturel, ces trois espaces constituent des réalités humaines et économiques suffisamment distinctes pour permettre la comparaison et alimenter un effort de généralisation :

1- Le milieu urbain et périurbain du district de Madurai représente la première zone d'investigation. La ville, avec près d'un million d'habitants, est une des plus anciennes du sud de l'Inde et la troisième métropole tamoule. Située au centre du Tamil Nadu, c'est un carrefour, une aire d'attraction à partir d'où divergent les principales voies de communication du sud de la péninsule. C'est un centre religieux réputé, un lieu de tourisme et de transit qui draine en même temps, temporairement et définitivement, un nombre important de travailleurs ruraux motivés par les opportunités d'emplois que procure l'agglomération. La ville attire la population déshéritée des zones rurales environnantes qui sont en majorité des zones agricoles pauvres. La forte densité de population, l'omniprésence de la mafia dans l'économie de prêt et le contrôle que cette dernière exerce sur la prostitution renforcent les configurations originales de la cité de Meenakshee et justifient son choix;

2- La seconde zone correspond à Chennai, la capitale du Tamil Nadu, également la quatrième métropole de la fédération indienne. Avec son agglomération, elle compte environ cinq millions d'habitants. C'est un centre d'affaires et de négoce avec un secteur de services très développé. La ville connaît une activité portuaire en somnolence tandis que les quartiers nord industriels sont en plein développement. Sa position géographique dans la péninsule favorise les brassages de populations. Elle se présente comme une métropole relativement dynamique où l'on vient faire ses études, tenter sa chance et trouver un travail ; c'est aussi un des rares endroits en pays Tamoul où des îlots de modernité apparaissent timidement;

3- La troisième englobe Coimbatore, capitale de district, et sa périphérie industrielle nord. La région est un lieu de rencontre de peuples hétéroclites du fait de sa position géographique à l'intersection de trois états (Tamil Nadu, Kérala et Karnataka) et de son essor industriel qui draine une population provenant d'horizons variés. Nombreux sont les jeunes qui viennent se former dans les collèges techniques et acquérir une expérience dans les usines locales. En contrepoint à son remarquable dynamisme économique, la ville a la réputation d'être une des plus orthodoxes, conventionnelles et austères de l'état.

Dans ces trois sites, le même objectif est poursuivi : repérer et décrire en fonction d'une grille de lecture, qui sera précisée dans le chapitre suivant, des situations sociales propres à chaque zone et génératrices de formes spécifiques de vulnérabilité en matière de transmission du VIH par voie sexuelle. C'est la question des déterminants de réseaux de partenariat sexuel en tant que réseaux potentiels de transmission du VIH qui est ainsi posée. L'hypothèse qui pousse à la comparaison est que les modes de sociabilité entre partenaires sexuels obéissent à des stratégies disparates selon les localisations.

A partir des données sociales, économiques et sanitaires disponibles dans les *Census of India* (81 et 91) et complétées par des informations recueillies de première main sur le terrain, il fut possible

d'affiner le choix des sites d'observation et d'opérer un première identification de situations définies du point de vue des deux variables retenues.

nb : Les *Census of India* sont des recueils nationaux de statistiques. Ils fournissent des données sur la démographie, les migrations, les caractéristiques sociales et économiques de la population. Chaque district (subdivision administrative de l'état) et chaque grande ville a son propre *Census*. Malheureusement les données détaillées de 91 commencent juste à sortir à l'heure où s'achève l'écriture de ce travail. Celles du Tamil Nadu sont donc encore incomplètes. Les informations fournissent des données brutes comparatives pour chaque ville, même s'ils ne permettent guère de dégager les dynamiques sociales en raison de leur approximation et de leur périodicité.

Des zones ont été délimitées dans les trois villes, en prenant soin de retenir des quartiers illustratifs afin de favoriser la comparaison en fonction de variables retenues. Notons que dans une ville indienne, un quartier pris dans sa stricte acceptation administrative ne signifie pas une entité sociospatiale homogène : il arrive que des bidonvilles jouxtent les rues résidentielles et les quartiers chics sont habités par des sans-abri. Il y a certes des tendances de regroupement par catégorie socio-économique, ou par caste, mais guère d'exclusivité systématique.

A l'intérieur de chaque quartier, 26 micro sites ont été sélectionnés. La notion de quartier se réfère dans un premier temps à une zone administrative (*ward*) préalable plutôt qu'à un espace sociogéographique personnellement circonscrit. La décision, qui au demeurant peut sembler arbitraire, de souscrire à un découpage par zone ne correspondant pas à une entité sociale significative s'explique par le fait que des statistiques sont disponibles à l'échelle du *ward*. Ces données relativement précises répertoriées dans les *Census of India* permettent alors de choisir par la suite un échantillon non parfaitement proportionnel dans les *wards* sélectionnés mais qui reflète les données sociales attribuées à la population générale (niveau d'éducation, catégorie socioprofessionnelle, milieu social).

Généralement, un quartier possède une dimension plus ou moins vaste, comporte des habitats différenciés (socialement, économiquement) et une population non homogène. Cependant pour atteindre les personnes en situation de mobilité spatiale, c'est-à-dire des gens qui par définition ne résident pas en permanence dans un lieu précis (les citadins qui sont amenés à se déplacer ou des gens qui séjournent en ville pour une période limitée), il a fallu trouver les endroits particuliers où ces personnes logent. Ces lieux privilégiés existent : ce sont les hôtels-pensions pour les travailleurs, les résidences universitaires, les hôtels d'état[9] réservés à des individus de castes défavorisées, etc. Il y a également les chantiers de construction, les quartiers à habitations spontanées où s'installent provisoirement les travailleurs venus tenter leur chance à la ville. Les temples (et leurs abords) et les environs des hôpitaux où peuvent séjourner quelque temps des individus, seuls ou en groupe, venus faire un pèlerinage ou accompagner un parent à un centre de soins constituent également des sites d'observation prioritaires. En bref, on s'est efforcé, autant que faire se peut, de choisir des quartiers où convergent différents types de populations en situation de mobilité spatiale et où, par la même occasion, il y a de fortes chances de pouvoir identifier des personnes essentiellement non mariées. Les figures n° 3a, b, et c montrent l'emplacement des micro sites dans les villes.

[9]Ajoutons qu'il n'a pas été possible de se concentrer sur les hôtels privés dans la mesure où les tenanciers se montraient réticents à l'intrusion de visiteurs armés d'une batterie de questionnaires.

Tabl. 1 : Zones où les enquêtes se sont déroulées

	Chennai	Coimbatore	Madurai
1	Vepery (pensionféminine chrétienne)	Ganapathy (foyer de travailleuses)	Koodal Nagar (zone résid.: classe moyenne)
2	Thiruvanmiyur (hôtel d'étudiants pauvres)	Palladam (slum)	Thideer Nagar (slum)
3	Adyar (foyer govt femmes seules)	Pattananam (habitat spontané de rue)	Melavasal (slum)
4	Chetpet (hôtel pour étudiantes)	Singanallur (slum)	Ansari Nagar (zone autour du temple)
5	Triplicane (hôtel travailleurs)	Oudipudur (slum)	Periyar Bus stand et gare (personnes sans logis)
6	Mylapore (refuge familles de malade)	Peelamedu (zone résid.: classe moyenne)	Railways Colony (zone résid: classe moy.-inf.)
7	Chepauk (campus étudiants)	Kavindapalayam (sivananda colony : slum)	K.K. Nagar (zone résid.: classe moy.-sup.)
8	Numgambakkam (foyer govt d'aide sociale)	Thadagam road (briqueterie)	Thathaneri (zone résid.: classe moy.-inf.)
9	Parrys' corner (hotel étudiants médecine)	Avanasi road (foyer collège technique)	Rajaji (refuge pour familles de malade)
10	Kilpauk (pension de luxe pour filles)	Pappanaickenpalayam (foyer fills polytechnique)	Sellur (zone résid.: classe moyenne)
11	Egmore (quartier populeux)	Varadharajapalayam (refuge familles de malades)	Vilangudi (zone résid.: classe moyenne)
12	Nungambakkam (hôtel/pension mixte)	Maniackarampalayam (zone résid.: classe moyenne)	Vilanguidi collège Fatima pour filles
13	Anna Nagar (foyer de travailleuses)	Pellameedu Krishna (collège féminin krishna)	S.S. Colony slum
14	Guindee (slum)	Sungam (collège féminin Nirmala)	Palanganatham (foyer de travailleuses)
15	Adyar (zone résid.: classe moy./sup)	Sungam (collège mixte d'état)	A.A. Nagar (site industriel)
16	Beasant Nagar (site de construction)	Mettupalayam road (quartier pauve Vidhya)	Mission Hospital (habitats temporaires)
17	Otterri (slum)	Sai Baba Colony (zone résid.: classe moy./sup.)	vers Musée Gandhi (site de construction)
18	Purshavakkam (slum)	Varadharajapuram (classe moyenne)	Arasadi (quartier commerce touriste)
19	Ambattur (zone industrielle)	Singanallur (zone industrielle)	New Elis Nagar (classe moyenne)
20	Thiruvanmiyur (site de construction)	Varadhajapuram (zone industrielle)	Thiyagarajar (pensionnat)
21	Villavakkam (zone résid.: classe moyenne)	Oudipudur (zone industrielle)	Karupaya Nagar (zone industrielle)
22	Vadapalani (zone autour du temple)	Arasur (zone micro-industrie)	Meenakshi Puram (slum)
23	Georgetown (quartier commerçant)	Ganapathy (site de construction)	Lady Oak College (foyer accueil jeunes filles)
24	Peerambur (zone industrielle)	Peelamedu (hôtel travailleurs ruraux)	Villapuram (site de construction)

25	Royapuram (habitat spontané de rue)	Race Course (quartier des militaires)	Madhuchial (logements pour etudiants)
26	Kotturpuram (slum)	Kinathukkitadur (zone résid. : classe moy./sup.)	Venkatagyalapuram (collège mixte)

Le repérage grossier des différents modes d'implantation urbaine et de sociabilité à l'intérieur de chacune des villes autorise à dégager un semblant de typologie des maillages entre les formes d'habitations et les convivialités qui s'y greffent. Dans chacun des micro sites, il ne s'agit pas d'identifier *toutes* les différentes populations mais de repérer celles qui se retrouvent dans des situations qui se rapportent au moins à l'une des deux variables retenues :

1- les individus issus du milieu rural : ouvriers de chantiers, saisonniers, étudiants ou collégiennes hébergés dans les pensions universitaires et les foyers de jeunes filles, employés urbains dont la famille n'a pas suivi et corps professionnels amenés à se déplacer fréquemment : commerçants, représentants, businessmen, routiers;

2- les personnes qui pour des raisons externes (charge familiale, étude à poursuivre, etc.) ou personnelles (refus de la tradition, fuite en avant dans une activité quelconque afin d'éviter un mariage arrangé) ont leur projet de mariage compromis;

3- les gens non mariés affrontant une précarité socio-économique : femmes divorcées, veuves, célibataires (pour raison de dot, etc.), adolescents et enfants vivant en dehors de tout environnement familial. Bref autant de personnes isolées et vulnérables en raison des rapports de forces socio-économiques qui pèsent sur eux;

4- femmes, hommes et transsexuels qui vivent temporairement ou de façon permanente de la prostitution. Ils sont le plus souvent des individus en situation de précarité familiale, sociale et maritale et ont une grande mobilité spatiale. Leur accès fut facilité à Chennai et Madurai par des ONG locales et également par une association *gay* de Chennai rencontrée un peu tardivement (mi 1997) mais qui ouvrit ses portes et permit d'entrevoir des situations insoupçonnées (mariage entre hommes, relation triangulaire avec une épouse, etc.);

5- les personnes entretenant des relations incestueuses. La première identification se fit par hasard mais elle permit de mettre à jour un vaste ensemble de configurations sexuelles à l'intérieur du cadre familial. Des cas de figures inattendus revinrent à plusieurs reprises. L'existence d'une sexualité au sein des membres d'une famille élargie, voire seulement nucléaire, a déjà été avancée dans certaines études préalables (Nag, 1996) mais je ne m'attendais pas à les voir resurgir ici avec tant d'ampleur. Par exemple, les relations sexuelles entre cousins parallèles (des frères et soeurs dans la parenté classificatoire dravidienne) ne sont pas rares. On aurait pourtant pu supputer qu'étant donné les contraintes sociales et les empêchements qui pèsent sur la sexualité « extérieure », le cadre familial fournit un milieu propice car discret, intime et protégé des regards du dehors. En outre le frère de la mère, qui a un droit de regard sur sa nièce utérine dans le Tamil Nadu, abuse souvent de son statut d'oncle maternel et de potentiel mari, même une fois marié avec une autre femme. Où est la limite entre l'union idéale et le tabou sexuel engendré par le mariage antérieur de l'oncle ? Une forme de mariage préférentiel peut-il alors se transformer en relation prohibée et incestueuse ?

6- les formes de polygamie : la bigamie est rarement officielle sauf en cas de stérilité de la première femme. Cependant, aucune caste n'encourage le double mariage, même si certaines communautés ne voient rien à redire quand un individu est en mesure économiquement, socialement ou pour des questions de prestige, de prendre soit une seconde épouse qui habitera sous le même toit, soit une concubine qui résidera ailleurs. Faits extrêmes : de riches propriétaires terriens (*zamindars*) dans la région de Madurai eurent plus d'une dizaine de concubines vivant sous le même toit. En dehors de ces cas exceptionnels de polygamie, les relations adultères de longue durée, qui se traduisent par l'existence d'un double foyer, représentent les types de polygamie les plus fréquents.

Compte tenu de ces précisions, l'ouvrage se divise en six chapitres inégaux :

- le premier décrit brièvement la méthodologie employée et prend soin de passer au crible les concepts usités;

- le seconde retrace l'organisation de la lutte contre le sida dans le sous-continent indien, l'avancée de l'épidémie et les discours institutionnels et populaires qui s'y rattachent. Y sont abordées les représentations populaires de la maladie et les notions de prise de risque, de contagion et de contamination;

- le troisième s'intéresse aux pratiques matrimoniales et aux formes de mobilité spatiale dans les trois zones d'étude, puis se penche sur le contexte social de la sexualité à l'intérieur et en dehors du mariage (règles prescrites, rapport à la moralité, pratiques sexuelles, construction de sens, etc.). A partir d'enquêtes réalisées sur un grand échantillon, on insiste autant sur les faits circonstanciés que sur le vécu des personnes, dont la visibilité est rarement immédiate;

- le quatrième ambitionne de déconstruire les idées préconçues relatives à la sexualité et s'efforce, à partir de nombreux exemples, de reconstruire cette sexualité à l'entrecroisement de ses multiples contours sociaux, culturels et économiques... tout en partant des conditions d'émergence du lien social;

- le cinquième se concentre, à partir d'une ethnographie minutieuse de sept récits de vie, sur les situations de vulnérabilité à l'égard de l'épidémie, générées par les deux indicateurs (mariage et mobilité). Les biographies partent des contextes de vie et abordent les modes d'acquisition de connaissance sur le sida et les stratégies de précautions pensables[10] à cet égard.

- le sixième chapitre tente, à travers les descriptions et analyses précédentes, de systématiser les situations à risque et de dégager des tendances décelables à travers la pluralité des trajectoires individuelles. On envisage ainsi de poser les réseaux sociaux de partenariat sexuel comme réseaux potentiels de transmission du VIH.

- En conclusion, on s'interroge sur la pertinence d'une approche qui à travers la marge essaie de comprendre la structure. Parvenu au terme de ce travail exploratoire, on réfléchit sur ce que l'épidémie du sida révèle de la société indienne et en quoi elle incite à repenser certains concepts, théories et méthodes d'investigation. On propose finalement de définir les conditions d'applicabilité de la recherche à la lueur de ce qui apparaît sur le même sujet dans d'autres cultures.

[10] Au sens où l'entend Marc Augé (1994).

figure 2: Sous-continent indien : localisation de l'étude

figure 3 : Localisation des microsites

1

Méthodo-logiques

Avant de préciser en détail les méthodes d'enquêtes complémentaires qui ont contribué à la production d'un savoir, il convient d'expliciter succinctement la grille de lecture ayant présidé à l'analyse des comportements sexuels dans la société tamoule.

Une étude sociale en milieu urbain

Pour entamer ce travail, les acquis des disciplines humaines susceptibles d'exercer une influence sur la recherche doivent être soumis à la critique. L'objectif est de passer au crible de l'analyse quelques filtres conceptuels et théoriques qui d'ordinaire sont utilisés pour saisir la société indienne. Un certain nombre de concepts empruntés aux sciences sociales méritent en effet d'être précisés, renforcés et rectifiés.

Une première remarque est que si les études géographiques et sociologiques urbaines occupent une place importante, peu de travaux se consacrent à l'ethnologie dans la ville. Cette dichotomie, endémique en Inde, se réfère à un terrain différent selon chacune des disciplines spécialisées dans l'étude des comportements humains. Disons, en gros, que l'anthropologie se pratique dans les campagnes, se concentre sur les populations rurales et surtout sur les populations tribales tandis que la sociologie indienne, à l'approche essentiellement quantitative et positiviste, se penche sur des phénomènes ayant trait à la sociologie urbaine. Des exceptions notoires à l'image des travaux de M.N. Srinivas (1984, 1988a, 1988b) atténuent cette césure schématique, mais on aboutit on paradoxe suivant : la masse d'informations et de connaissances produite sur la base des études rurales est davantage de l'ordre du qualitatif que celle issue des études urbaines qui ressortissent essentiellement de l'ordre du quantitatif. Cela signifie que certains concepts utilisés par la science anthropologique entretiennent non seulement l'opposition ville/campagne mais participent à un transfert de ce qui ne relève au départ que d'une disparité géographique mais qui par le jeu arbitraire des disciplines devient simulateur de disparités sociales : on parle encore du mode de vie des paysans alors que les études postmodernes évoquent les styles de vie des citadins. La relative homogénéité de la vie dans un milieu rural est opposée à l'hétérogénéité des conditions de vie dans les villes où l'on parle plutôt de sous-cultures, en référence aux habitants des slums (bidonvilles), des quartiers défavorisés et des migrants ruraux venus s'installer provisoirement ou définitivement en zone urbaine. Cette disjonction disciplinaire arbitraire génère un certain nombre de biais dans l'analyse comparative des phénomènes sociaux entre le milieu rural et urbain. Notons enfin l'usage incontournable des statistiques, notamment à partir des *Census of India*, dans les études urbaines et régionales qui leur confère un caractère très formel laissant peu de place au vécu.

Intérêts et limites des concepts traditionnels

La majorité des études qui se donnent pour cadre d'analyse la société indienne utilisent un certain nombre de concepts clés mettant en opposition des couples antithétiques : tradition et

modernité, castes et classes, unité et diversité, hiérarchie rituelle et pouvoir temporel, orthodoxie et hétérodoxie, structure et idéologie. Examinons succinctement ceux dont l'usage oriente notre perspective d'approche.

Tradition : comme le souligne Balandier, le détour par l'anthropologie fournit la possibilité de marquer les différences entre sociétés de la tradition et sociétés post-modernes (*in* Poirier, 1997 : 44). En prenant l'exemple de l'information et de la communication, deux composantes fondamentales pour la prévention du sida, l'auteur remarque que les signes, les symboles, les rites, l'oralité et la parole au sens fort du mot (conçue comme originelle, créatrice, constitutive des êtres et des choses) sont autant de procédés de communication qui s'affaiblissent et se banalisent en faveur de nouvelles techniques et d'instruments récents qui dominent la sphère relationnelle des sociétés modernes. Or les sociétés à l'étiquette traditionnelle comme l'Inde ont accès aux media modernes en même temps que la parole sacrée (*mantra*) y conserve sa magie. On est alors en droit de se demander, dans ce cas précis, si l'opposition globale entre tradition et modernité n'est pas illusoire. Tout au moins ne serait-il pas vain de tenter de discerner l'une de l'autre ? La modernité réinterprète la tradition qui à sont tour se réapproprie techniques et apports extérieurs quand bon lui semble. Certains traits sont évidemment communs aux sociétés traditionnelles et modernes et dans la société indienne la modernité n'a pas le privilège de l'innovation, au même titre que la tradition n'a pas l'apanage de la résistance et de la passivité[11]. En reprenant l'exemple de la communication, on distingue dans les villages et les villes tamoules juxtaposition, interpénétration et surimposition des différents systèmes de communication. Jusqu'à une période récente le savoir écrit restait l'apanage d'une minorité - les brahmanes - mais cette époque est révolue. Aujourd'hui, le *mot* imprimé dans les journaux ou l'annonce visualisée par un autre media (télévision, cinéma, affiche, etc.) détient un poids extrêmement fort : c'est ainsi qu'en 1996, à Chennai, une rumeur embrasa la ville entière au sujet d'individus qui propageaient volontairement le sida dans les rues (voir chapitre 2). La preuve en fut définitivement établie aux yeux de la population quand la nouvelle fut confirmée dans plusieurs éditions locales de la presse tamoule et anglaise.

Seconde référence : hiérarchie. On peut difficilement aborder la société indienne sans rendre compte du système des castes. Le problème est de savoir comment l'intégrer, quel poids lui donner dans l'interprétation du social. Une étude récente effectuée par un chercheur reconnu, Deliège (1985), dans une petite ville du pays Tamoul démontra de façon convaincante que l'on ne peut comprendre le tissu des relations sociales aussi bien que les modes de production économique en se référant uniquement à la caste et aux relations traditionnelles d'échange (*jajmani*) censées régir les rapports entre les groupes. D'autres modes d'organisation des rapports sociaux se développent, de nouvelles unités sociales prennent forme. L'articulation de la société en castes reste toutefois le repère primordial pour les pratiques matrimoniales et les alliances entre familles, mais il n'est pas exclu que des réseaux sociaux se constituent autremement pour répondre à des stratégies économiques, sociales, d'entraide et de prestige qui nécessitent un débordement hors de la caste et parfois hors de la classe sociale comme on le signalera plus loin. En corollaire, il est remarquable de constater qu'à l'émergence de ces réseaux qui ne s'articulent pas dans le cadre des rapports conventionnels où prédominent les notions de pureté rituelle, de dominants/dominés, etc. correspond une recrudescence des organisations corporatistes et de regroupement de castes[12]. Ces *Sangams* à portée autant symbolique (renforcement d'une unité aux liens distendus) que stratégique

[11] A propos de l'effet d'accumulation entre tradition et modernité, évoquons un souvenir de terrain à quelques encablures de Coimbatore : j'assistai en 1990 au quinzième jour des funérailles du père d'un ami brahmane et le maître de céans donnait les consignes restrictives à suivre scrupuleusement par les enfants. Ces derniers s'empressèrent de demander s'ils pouvaient continuer d'aller au cinéma, manger les glaces italiennes au nouveau magasin implanté à Coimbatore. L'officiant, débouté, ne sut trop que leur répondre mais finalement déclara qu'il n'y avait rien dans les textes sacrés qui interdise ce genre de pratiques. Cet exemple montre comment des pratiques et des événements nouveaux peuvent s'insérer parfaitement dans une tradition sans pour autant la dénaturer.

[12] Tout au moins dans les villes du Tamil Nadu.

(économique, politique) interviennent dans les plaidoyers officiels sur le sida et se réapproprient les discours sur l'épidémie en exaltant sa sélectivité et en insistant sur la désintégration des liens traditionnels comme facteur de diffusion du VIH au sein des populations non orthodoxes. Ces organisations ne se restreignent pas à l'économique et au politique mais se font les porte-parole d'un ensemble de propos idéologiques, religieux et spirituels qui ne sont pas sans influence sur l'organisation dans la lutte contre le sida et sur les représentations collectives véhiculées par les populations.

En dehors des images d'Epinal qui alimentent des clichés classiques (éternelle et mystique *mother India*, laboratoire vivant d'archaïsme, musée in vitro) et dont certains travaux scientifiques ont du mal à se défaire objectivement (G.A. Das, 1989 : 35-44), personne ne peut nier que l'Inde est une société soumise autant à une dynamique externe qu'interne, même si la mondialisation et la globalisation[13] et ses retombées culturelles tendent à rendre vaine l'opposition entre cette dynamique du dedans et du dehors. A l'immobilité pressentie fait place un changement perpétuel, tout le temps remis en cause, même si les transformations sociétales n'affectent pas de la même manière tous les registres de la vie sociale, ni uniformément toutes les régions de l'Inde. Un nombre de concepts s'inscrivent dans cette dynamique censée rendre compte des changements sociaux à l'instar des concepts de sanskritisation (*sanskritization*) et d'«occidentalisation » ou « modernisation » (*westernization*) développés par M.N. Srinivas (1989). Brièvement, le premier serait l'ensemble des processus multiformes par lequel un groupe social, une caste le plus souvent, tendrait à s'élever dans la hiérarchie rituelle en adoptant les comportements (alimentaires, religieux, renforcement des interdits, etc.) des castes orthodoxes. Le second, initialement élaboré pour illustrer l'adhésion des castes supérieures à des valeurs modernes et séculaires, rendrait compte des modalités de bouleversement et de modification des comportements de certains groupes sociaux, généralement les classes sociales élevées, qui revendiquent et se réfèrent à des modèles de vie affranchis de la rigueur orthodoxe, tout en continuant éventuellement à observer règles et rituels propres à leur communauté d'appartenance. Critiqués et précisés maintes fois, y compris par leur fondateur, l'intérêt de ces deux concepts réside dans leur effort de rendre compte des mécanismes de transformation et des capacités d'innovation propres à la société indienne : la culture est posée comme le résultat d'un compromis en perpétuelle négociation. Non seulement elle se reproduit mais produit du nouveau et réinvente de l'ancien. C'est ainsi qu'avec l'émergence des mouvements radicaux religieux hindous, le concept de *safronisation*[14] tend à rendre compte de la tendance d'une partie de la population et d'une classe politique à remettre à l'ordre du jour des valeurs qui menacent de tomber en désuétude.

De même, la notion de hiérarchie et de pouvoir entre les hommes et entre les sexes. Prenant le contrepoint de la position de Pierre Clastres, Elmund Leach fut celui qui défendit avec le plus de véhémence l'universalité du principe inégalitaire (Leach, 1982; 79) : la hiérarchie légitime l'instauration d'un ordre social. A travers la lecture de la société indienne faite par les orientalistes et les sociologues, Roland Lardinois (1997) rappelle que l'idéologie égalitaire des sociétés occidentales n'est qu'un cas particulier des formes de coexistence entre les hommes. Tout en souscrivant à ce que démontre l'auteur, il y a cependant un risque à définir l'Inde en privilégiant par trop la dimension du pouvoir et de la hiérarchie rituelle entre les castes à l'image de V. Das (1982), ou à favoriser la notion de domination entre les hommes et les femmes comme le font une pléthore d'études historiques (Astham, 1974, 1975) et féministes (Nanda, 1986; Poonacha, 1994; Nabar, 1995). Car cela revient à parler du point de vue des dominants, à exagérer leur propre représentation de la société. Comme le rappelle Didier Fassin (1996 : 21), en se focalisant trop sur les mécanismes de domination, on sous-estime ce qui se joue du côté des dominés dans les nombreuses stratégies qui visent à déjouer le pouvoir, la norme établie et qui sont autant de « procédés muets », pour

[13] L'Inde entra définitivement dans une économie de marché libre en 1991.

[14] La couleur safran est celle des vêtements religieux de l'ascète. C'est aussi une des trois couleurs du drapeau indien.

reprendre l'expression de Michel de Certeau (1980; 14), qui organisent la mise en ordre du sociopolitique. Cette remarque implique un remaniement théorique et méthodologique sur l'étude des rapports de genre qui jusqu'à présent insiste avec emphase sur la domination matérielle, économique et idéologique des femmes par les hommes dans une société éminemment patriarcale (Desai, 1957; Ahmad, 1976; Mehra, 1983; Krisna Iyer, 1994; Ashraf, 1997). Adhérant implicitement à cette thèse, beaucoup d'études abordent la vulnérabilité des femmes au risque d'exposition au VIH en se référant uniquement à ces données quelque peu caricaturales (Aleem, 1994; Ramasubban, 1995) qui, sans être totalement fausses, mériteraient d'être modulées par des phénomènes autres que les différenciations structurelles de genre.

Plus intéressante et novatrice une fois replacée dans le contexte indien est la distinction faite par Jean Poirier (1997 : 73-75) entre les principes fondateurs de toute société et les mutations de ces principes dans une situation de diglossie culturelle, ou de biculturalisme. Une société serait organisée à partir d'un petit nombre de modèles qui reposent sur quatre principes : les principes de solidarité, de sacralité, de continuité et d'autorité, et sur quatre privilèges : les privilèges de qualité, de séniorité, de masculinité et d'ethnicité. Ces principes et privilèges seraient évidemment remis en cause dans la société actuelle. On peut toujours critiquer la portée universelle d'une telle entreprise de généralisation notamment dans une civilisation millénaire complexe et à tradition écrite comme celle de l'Inde, mais il n'empêche que les principes qui gouvernent sa tradition, au sens étymologique du mot (action de transmettre intactes des connaissances dont on est dépositaire), se retrouvent sous ces mêmes formes, mais nuancées. Encore faut-il adapter leur contenu potentiel à la société contemporaine tamoule.

Le principe de sacralité persiste en même temps qu'il apparaît sous des formes nouvelles. Sans lui dénier son importance fondamentale, ce concept largement discuté (Dumont, 1966; Sinha, 1983; Douglas, 1981) retient l'attention dans la mesure où le rapport à l'orthodoxie hindoue, musulmane ou chrétienne peut s'avérer, indépendamment de la caste, déterminant dans la compréhension des mécanismes qui influent sur les comportements et les pratiques sexuelles, non seulement au niveau des interdits et des règles mais également au niveau de l'individu confronté à lui-même et à sa sphère sociale (rapport à la moralité, motivations personnelles qui le poussent à accepter ou à rejeter certaines valeurs contradictoires, etc.). Le principe de continuité qui privilégie la notion de répétition aux dépens de la novation est tantôt accepté, récusé ou inversé en milieu urbain. Parallèlement, la notion de temps cyclique conserve toute sa prégnance. Dans la philosophie hindoue, le temps n'est pas conçu comme uniforme ni comme homogène, ni même comme une pure dimension. Il est composé de périodes qualitativement et quantitativement dissemblables. A cet égard l'épidémie dévastatrice du sida, symbole de la décadence des moeurs, annonce le début de la fin de l'ère du *kali yuga*, le dernier des quatre âges dans la cosmologie hindoue, qui conduit à la destruction inéluctable du monde puis à sa reconstruction. Ce mythe universel de l'éternel retour, évoqué dans l'oeuvre de Mircéa Eliade, découpe le temps en périodes fastes, néfastes et neutres mais contrairement à ce qu'avance André Caraneni (*in* Poirier, 1997 : 134) des événements occasionnels annoncés avec grand fracas comme a pu l'être l'avènement du sida ne sont pas perçus comme *sans valeur* car non seulement ils troublent mais accélèrent la phase du cycle[15] et par conséquent précipitent les événements.

Le principe d'autorité est sujet à de multiples conflits dans la société contemporaine. Il fallait s'y attendre, la remise en cause de ce principe aboutit, en ces temps de sida, à des réappropriations et des réinterprétations sociales de l'épidémie de la part de certains groupes (détenteurs de l'orthodoxie, hommes, castes supérieures) au détriment d'autres (groupes séculaires, femmes, castes inférieures et hors castes). Le pouvoir exercé par les hommes sur les femmes est remis en question et la société masculine dénigre le droit à la mobilité sociale et spatiale d'une minorité d'épouses et

[15] Communication personnelle avec des Pandits de Coimbatore.

de jeunes filles car elle en appréhende l'effet « tâche d'huile ». Cette relation d'autorité qui conditionne les rapports de genre n'est pas la seule à s'exercer : la relation de séniorité, étrangement mise sous silence dans les études indiennes en dépit de sa force d'existence dans la société tamoule, se trouve aussi contrebalancée par le refus des plus jeunes de se soumettre aux pressions (nuptiales, coercitives, subordonnées) de leurs aînés. Autant de propos, de litiges et de déviances qui se traduisent par des discours de récupération quant à l'origine plausible de la prolifération du virus, et qui sont sources des conflits inter et intrafamiliaux.

Le principe de solidarité sous-entend une existence de l'individu qui fait corps à celle du groupe. C'est certainement, à mon sens, le principe le plus sujet à caution. Plus de cinq années de travail en Inde dont deux en milieu rural m'incitent à prendre un certain recul face aux mythes de la société solidaire dont la famille constituerait le ciment et de l'individu noyé dans son espace collectif. Dans les milieux urbains et ruraux connus, on constate autant de phénomènes de déliquescence des liens sociaux que de témoignages de solidarité. Certaines apparentes cohésions sociales peuvent être perçues comme des contraintes, comme un totalitarisme du groupe (la famille, la parenté, la caste, la société) sur la personne. A la volonté de se fondre dans le corps social et de souscrire à ses normes, se substitue de plus en plus le désir, comme je l'ai évoqué en introduction à propos des pratiques matrimoniales, de choisir sa vie et de maîtriser son destin. On ne peut pas parler de processus d'individuation au sens fort que l'on donne à ce terme sociologique en occident mais apparaissent ça et là des tendances à se référer à des modèles *autres*. D'où la négociation entre ce qui est suggéré et imposé par le groupe, et ce à quoi l'individu aspire et réalise. Cette possibilité de *négocier* dépend néanmoins de certains facteurs : d'une part prendre conscience qu'une alternative est possible[16], d'autre part être en mesure de mettre en oeuvre les moyens nécessaires pour réaliser ce changement. A cet égard, les biographies réalisées au cours des enquêtes témoignent amplement de l'ambiguïté de la relation de l'individu vis-à-vis de son proche entourage, aussi bien que d'une volonté calfeutrée de remise en cause d'un ordre établi. Un constat à rebours : la permanence des modèles et les certitudes du passé font place aux bifurcations des comportements et à de nouvelles manières de concevoir l'existence, de mener sa vie. Les trajectoires individuelles des personnes interviewées illustrent, on le montrera au cours de ces pages, la diversité des rapports au monde. Sur ce point, il est regrettable que la plupart des études qui jusqu'à présent traitent du changement social parlent plutôt du potentiel d'innovation du groupe (Aiyappan & Mahadevan, 1976) mais rarement de l'individu en tant qu'initiateur, leader ou représentant de la marge.

Alternatives

Face à des notions trop générales ou équivoques qu'il s'agit de dépasser, d'autres notions moins usitées dans l'analyse de la société indienne méritent que l'on s'y arrête. En premier, vient se greffer le concept d'hétéroculture. Celui-ci diffère des processus d'acculturation en ce sens qu'il sous-entend une contraction dans le temps du rythme des novations et qu'il met l'accent sur l'importance des changements endogènes et exogènes, tout en insistant sur l'intervention des communications de masse comme facteur de brassage des idées. Souvent employé dans les sociétés créoles et pluriculturelles, son usage peut très bien s'étendre au sous-continent indien. Plus pertinente que les notions floues de tradition et modernité dont on ne sait plus à quoi elles correspondent exactement dans une société indienne en perpétuel changement, la situation hétéroculturelle se définit par la reconnaissance de la double référence à la tradition et à la modernité (Jardel et Poirier,1997 : 71) mais sans avoir à définir les contours et les limites de ces deux matrices culturelles dont il s'agit plutôt de reconnaître la coexistence, les interfaces et les

[16] En 1989, alors que j'habitais un village du nord-ouest du Tamil Nadu, des femmes me demandèrent un jour quelle était ma caste. Quelle ne fut pas leur surprise et leur incrédulité quand je leur expliquail'absence de *jati* dans mon pays.

points d'intersection. La situation hétéroculturelle a souvent été envisagée comme la résultante d'un rapport entre deux sociétés colonisée et colonisatrice mais elle peut très bien s'étendre à la civilisation indienne sans avoir à se référer à une intervention extérieure (même si cette dernière a existé et existe encore d'une certaine manière) : les classes sociales supérieures et les habitants des slums partagent un ensemble de référents symboliques analogues mais une partie des premiers reproduit en sus un système de valeurs calqué sur un modèle occidental tandis qu'une partie des seconds tend à se conformer à l'éthique hindouiste. Mais les modes de vie sont aussi l'expression des conditions matérielles d'existence : entre sécurité et précarité, les ressources économiques et l'accès à l'information exposent les populations à des pratiques sociales différentes et leur permettent inégalement d'assumer leur survie, de maîtriser le déroulement de leur vie et à fortiori de leurs comportements sexuels.

La confrontation des styles de vie engendre déséquilibre, contradiction, dégradation et cloisonnement d'une société déjà compartimentée par le système des castes, les classes et la séparation des sexes. Le concept de dysculturation quant à lui, plus proche de la notion de dysfonction que de celle de déculturation, se comprend comme la conséquence directe d'un situation hétéroculturelle. Il est néanmoins à manipuler avec prudence dès qu'on l'applique à la société indienne. Avec l'essor des moyens de communication, la pénétration des media (télévision câblée, radios nationales et régionales, cinéma étranger), la croissance urbaine, l'internationalisation des échanges économiques, l'avancée des technologies de pointe (voiture, téléphone sans fil, etc.) auxquels ont accès une frange minoritaire mais non négligeable de la population tamoule, les disparités sociospatiales s'accentuent et un fossé se creuse à travers la course au développement. La généralisation de l'éducation ne résout guère le problème de sous-emploi chronique : elle peut même l'accentuer quand on observe dans les villages, les slums et les quartiers de classe moyenne des adolescents et des hommes porteurs de diplômes arborant pantalons serrés et cols blancs mais sans opportunité de travail susceptible de correspondre à leurs prétentions et refusant de vaquer à des occupations dégradantes. La cadence accélérée du rythme des changements est porteuse de perte de repère identaire et de conflits autant que d'emportements et d'espérance. Or en période de sida, des groupes traditionalistes perçoivent l'accès aux media et plus communément l'ouverture de la société à des influences extérieures comme autant de portes d'entrée de l'épidémie. Sont également critiquées ça et là les méthodes d'éducation nouvelles susceptibles de générer des idées révolutionnaires induisant des comportements dangereux. L'épidémie devient, à en croire les tenants du traditionalisme, le prix fatal d'une liberté synonyme de chaos.

Mais loin s'en faut d'affirmer que la société indienne n'a pas le temps d'assimiler les apports nouveaux car ce serait sous-estimer la formidable capacité d'absorption de la pensée hindoue qui depuis des millénaires s'est constituée à partir de la création, de l'échange et de l'interaction entre différentes cultures (tribales, aryenne, islamique, bouddhiste, jaïniste, etc.). Le contrecoup du progrès qui consisterait en l'inversion des modèles préétablis, en l'éclatement des structures d'accueil est non seulement provisoire mais relatif. Ce qui est dorénavant exacerbé, c'est la violence que génère un mode de développement inégalitaire dont le bilan ne serait pas sans évoquer celui déjà constaté au Brésil : un segment de la population urbaine et rurale est propulsé en avant et se retrouve face à une population démunie qui assiste, hébétée, à un déploiement de richesse et d'ostentation dont elle n'a aucune chance de tirer parti et encore moins d'accéder. L'essor de la classe moyenne, phénomène sociologique majeur des vingt dernières années, est considérablement ralenti depuis la fin des années quatre-vingt sous l'effet de la libéralisation économique, de la déflation monétaire, de la baisse du pouvoir d'achat et de la stagnation des salaires du secteur public. Cette classe moyenne aux contours très évasifs a commencé à se scinder entre ceux qui proviennent essentiellement du secteur privé ayant su prendre le train en marche (négoce, commerce, finance, cadres fonctionnaires) et les autres (petits fonctionnaires, ouvriers spécialisés d'usine, travailleurs sans garantie d'emploi) qui vivotent avec des salaires ne suivant pas

l'augmentation du coût de la vie. Ces différences ne se limitent pas à de simples écarts de niveau de vie. Les rapports entre groupes socio-économiques ne se déparent pas vraiment de la hiérarchie ancienne ni des relations de pouvoir et concourent à faire perdurer un système où les idélogie des deux extrêmes se renforcent. Car comme le souligne avec grande lucidité Jean Benoist (1998, 49), « une autre frontière démarque en Inde les villageois et le petit peuple des villes des couches dominantes de la société. (...) Les élites économiques nouvelles entretiennent en effet avec les villageois des rapports très analogues à ceux que nouent avec ces mêmes villageois les élites religieuses traditionnelles. En poussant les paysans au changement, à travers l'idéologie du développement, ces élites modernisées les incorporent en fait à leur propre projet, mais elles le font en les maintenant au niveau social et économique le plus défavorable. Aussi les villageois résistent-ils, en refusant de partager un raisonnement qui leur assigne dans la société une fonction qui, bien que légitimée dans le discours de progrès de ces élites urbaines, ne leur offre aucune perspective attrayante ». En se référant à C. Maloney, l'auteur fait remarquer que les élites anglicisées ont une doctrine de développement, de la croissance économique, de société sans caste et de socialisme, qui leur sert à légitimer leur position et leur autorité. Les villageois, et notamment les plus pauvres, ne partagent pas ces vues mais l'élite urbaine croit qu'elle a l'obligation morale d'élever toute la population . Or, continue Jean Benoist : « dans la mesure où leur ascension ne soulève pas de contradiction de caste, les élites urbaines en viennent tout naturellement à se rallier, quant à la religion, à la vue hiérarchique des brahmanes, car celle-ci est en accord avec leur propre mobilité ascendante et avec leur représentation de la société. Et lorsque surgit une opposition, des contradictions trop fortes avec le religieux, les élites tendent alors à une vision de plus en plus laïque de la société » (1998 : 48-49). Ainsi les doctrines de l'hindouisme ne sont pas indépendantes de la dynamique du système social et des relations de pouvoir entre classes aux intérêts divergents.

Une autre étape du raisonnement scientifique est de fournir un repère adéquat permettant de rendre compte de la singularité des comportements sociaux et individuels dans une situation hétéroculturelle. Une difficulté survient pour appréhender ces comportements dès qu'ils se réfèrent à des modèles différents. Or l'identité culturelle, si on la définit comme une manière de concevoir les rapports sociaux, est éminemment plurielle dans la société tamoule. Elle s'ajuste, se circonstancie et se contextualise en fonction des situations vécues. Même si elle procède d'un fond commun dans lequel chaque individu « pioche », elle est porteuse de variations suivant les conditions d'existence et se modifie dans le temps et l'espace. Une vie dans la pure tradition orthodoxe brahmanique, en admettant qu'elle existe encore, n'exclut pas l'adoption d'idées occidentales ni la volonté de bénéficier de technologies nouvelles : rien n'empêche de cumuler des pratiques apparemment contradictoires ni de cultiver l'ambiguïté pour ceux qui sont experts dans la rhétorique et dans l'art de justifier des pratiques compensatoires, à l'image de ces Brahmanes officiant dans un célèbre temple du sud qui m'évoquaient le bien fondé autrefois de la prostitution dans les temples afin d'éviter la tentation de celle, vulgaire, du dehors.

Le concept *d'identité culturelle cumulative* désigne ce processus d'empilement de façons d'être, à l'origine sans apparente relation, qui se juxtaposent les unes aux autres et font sens. A ce concept, vient se surajouter celui *d'identité culturelle alternative* ou *identité plurielle*. Par ce dernier, on entend définir non pas une forme d'identité qui se présenterait sous la forme d'un Janus à deux têtes, mais une identité issue de la confrontation interne de valeurs qui, selon les moments et les conjonctures, font prévaloir tel aspect de la personne plutôt que tel autre. Alternatif prend ici un double sens éqivoque. Il peut d'abord impliquer un choix circonstancié. Par exemple celui d'un homme végétarien et orthodoxe qui respecte scrupuleusement en sa demeure les interdits alimentaires et les restrictions sexuelles avec sa femme en fonction du calendrier lunaire et des périodes d'impureté (menstruation, etc.), mais qui participera avec ses amis à des agapes où il mangera de la viande, boira de l'alcool et finira la soirée avec une prostituée, insouciant de savoir si elle a ses règles, sans percevoir cet événement comme une entorse à sa règle de vie. Parfois, cette notion d'alternance qui renvoie à une périodicité dans l'identité devient légèrement plus complexe

quand il s'agit de signifier la décision - consciente ou involontaire, automatique ou forcée - de mener une double vie. Par exemple, une femme qui s'adonne au commerce du sexe sera perçue comme une prostituée dans un milieu restreint à ses collègues et clients, mais une fois retournée dans son quartier elle redevient mère de son enfant, femme de son mari, membre de sa belle-famille et rien dans son comportement ne la distingue des autres épouses. La notion d'identité alternative exprime aussi l'existence d'un échappatoire à une identité dominante qui doit, en quelque sorte, préfigurer. En témoignent les attitudes des étudiants issus des classes moyennes, des jeunes commerciaux et des jeunes femmes employées dans les firmes des villes qui adoptent un comportement conventionnel (vestimentaire, langagier, religieux) quand ils sont dans leurs familles mais qui s'affichent à la mode occidentale et se font fort de revendiquer des moeurs libertaires une fois hors de cet environnement familial immédiat. Ce phénomène de recomposition identitaire est plus complexe qu'il n'y paraît car si le jeu des perles de verre - une fois l'un, une fois l'autre - est bien réel, cela n'indique pas toujours la part de dissimulation et de sincérité. La notion d'identité alternative permet en fin de compte de saisir la différence entre deux attitudes similaires mais dont l'une reflète une certaine manière d'être, tandis que l'autre est une stratégie conventionnelle destinée à éviter le *chaperonnage* public. Il peut s'agir par exemple dans le cas d'une femme marchant seule dans la rue de dissimuler des signes qui pourraient être interprétés comme révélateurs d'une personne immorale. Significativement, plusieurs proverbes tamouls énoncent l'ambiguïté de rendre compte d'une continuité identitaire et induisent l'idée d'identité multiple. Un d'entre eux stipule malicieusement que : « la femme *karpu* qui reste à la maison n'a que les apparences de la femme au foyer, alors que celle qui sort n'est pas toujours une prostituée » (*Vitilai irukiravalum karpu pathini illai, veliyil poravalum dasi illai)*.

Un dernier mot avant de clore cette présentation terminologique. J'ai évoqué en filigrane l'allusion au postmodernisme qui est étroitement lié aux notions précédentes d'hétéroculture, de dysculturation, d'identité culturelle alternative et plurielle. Un nombre grandissant d'études indiennes se réclame d'une pensée postmoderniste (Raheja & Gold, 1996; Kapadia, 1996) et postule en faveur de l'adoption d'un nouvel ensemble de concepts, ou plutôt d'une « complexification » du système de pensée destinée à interpréter la société actuelle. Si d'un côté je reste convaincu de la futilité à interpréter la société contemporaine à travers le filtre de concepts désuets à l'instar de ceux de complexe culture et de totalité culturelle qui s'évertuent à rendre compte de l'immanence de la société indienne en dépit des changement perçus comme de simples artefacts ou des épiphénomènes provisoires qui ne pèsent pas grand-chose par rapport à la force de gravité exercée par la culture hindoue. Cependant à force d'insister uniquement sur les dynamiques sociales du changement, la novation et la discontinuité, on risque de finir par négliger les résistances au changement et de sous-estimer les phénomènes de rétroaction dont la montée du fondamentalisme hindou donne un exemple illustratif, du fait que l'on cherche à s'ancrer dans une tradition orthodoxe authentifiée par des écrits et des personnages charismatiques (*saddhus*, *gurus*, etc.). Sans se réclamer de cette école, quelques réflexions inhérentes à la postmodernité ou surmodernité[17] restent malgré tout d'une portée heuristique et offrent la possibilité d'élargir le cadre conceptuel et théorique servant à comprendre et interpréter les faits, en même temps qu'elles permettent de dépasser les clivages traditionnels évoqués au début du chapitre.

Approche du milieu urbain

Compte tenu de ce cadre conceptuel, il reste à définir les outils permettant de « penser la ville » (Werner, 1993 : 31-42). Même si les citées indiennes ne drainent pas une population aussi

[17] Plusieurs fois remis en question, notamment dans le célèbre livre de Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes* (1991).

importante que les villes sud-américaines, voire africaines et que l'Inde reste un pays à 70% rural[18], les phénomènes de migration font l'objet de nombreuses études sociales. Y sont étudiés le phénomène du passage du milieu rural à l'urbain, les mouvements de va-et-vient et l'attrait du retour au village (Premi, 1980; Chakraprani, 1994 & 1995; Racine, 1997) mais aussi l'influence de l'urbanisation sur la famille, les liens de parenté et les relations de genre (Gore, 1968, Ishwaran, 1983). Les populations migrantes installées en ville sont perçues comme des entités issues des campagnes avec leur bagage culturel qui ajoutent une dimension colorée à la ville (Chopra, 1995). Celle-ci devient alors une mosaïque de populations d'horizons divers dont le facteur principal d'homogénéisation est la concentration spatiale. Étrangement, les travaux géographiques insistent davantage sur le cloisonnement des populations nouvelles et anciennes que sur leurs interactions (K. Joshi, 1989 & 1996). Un autre ensemble d'études s'intéressent aux retombées de la mobilité spatiale et sociale sur l'urbanité (Vijaya & Umamohan, 1996). La présent travail ne s'inscrit pas dans le prolongement de ces recherches dans la mesure où notre champ d'investigation ne se limite pas à la ville mais intègre les rapports avec les zones rurales. Les récits biographiques évoquent en effet un ensemble d'événements durant lesquels l'arrivée à la ville représente un thème redondant évoquant un moment fort dans l'itinéraire de vie.

On ne souscrit non plus aucunement à ce découpage de la ville en populations aux genres de vie hétéroclites. Les tentatives d'isoler une culture urbaine semblent vaines surtout lorsqu'elles concourent à vouloir esquisser une typologie - démarche typique de l'anthropologie culturelle américaine - en fonction des traits qui constituent les sous-groupes qui la composent. Au pire, on développe les notions de culture dominante et de sous-cultures, avec tous les risques de biais que comporte une définition hiérarchisée en donnant la part belle à des groupes sociaux au détriment d'autres pour qui la ville signifierait perte d'identité, et générerait des individus lobotomisés ayant perdu toute richesse et savoir culturel[19]. Au mieux, on arrive à une définition si vague qu'elle n'apporte rien de constructif. En témoigne l'évoquation de la culture indienne homogénéisante mais fortement différenciée avec un substrat culturel commun mais non partagé. Après avoir affirmé cela, reconnaissons n'être guère avancé.

Plus constructives sont les idées développées par l'école de Chicago qui s'intéresse aux relations causales entre configurations urbaines et formes culturelles. Citant un article de Wirth écrit en 1938, Jean François Werner dans son étude sur l'agglomération pikinoise, près de Dakar au Sénégal, note trois points fondamentaux (1993 :37) :

> 1- plus une ville est grande, plus l'éventail des variations individuelles est large, donc plus il existe un niveau élevé de différenciation sociale;
>
> 2- la densité renforce la différenciation interne car paradoxalement plus on est proche physiquement, plus les contacts sociaux sont distants;
>
> 3- l'hétérogénéité sociale du milieu urbain est à l'origine d'une plus grande mobilité sociale.

Ces considérations ont l'avantage de mettre en lumière la notion de réseau : les conditions morphologiques et démographiques propres aux sociétés urbaines accordent aux citadins l'occasion d'établir des relations sociales acquises, pas seulement assignées. Il est frappant de constater l'influence minimale de l'école de Chicago sur les études urbaines indiennes : curieux d'un côté si l'on sait la forte influence de la pensée culturaliste, mais comme on l'a dit tournée vers les

[18] D'après les données du *Census* 1991.

[19] Idée reprise par les populations favorisées au sujet des populations des slums et des personnes qui vivent dans la marge pour qui ces dernières représentent un univers totalement autre, inabordable et mystérieux

campagnes et la vie des tribaux dans la nature; guère étonnant si d'un autre côté on garde à l'esprit la forte présence des théories formalistes et marxistes dans le sous-continent indien qui définissent l'urbanisation comme un processus ascendant unique, universel et soumis à différentes étapes de croissance similaires autant à New Delhi qu'à Lagos. En ce qui concerne les théoriciens marxistes, la ville, peuplée en majorité de non productifs, est le centre d'accumulation des richesses issues de la périphérie, même si le processus de concentration inégalitaire se retrouve au sein même de la ville avec ses enclaves que sont les slums et les zones d'habitations spontanées.

Pour ma part, je retiendrai l'intérêt que représente la perspective interactionniste au coeur de la démarche de l'école de Chicago. La combinaison des groupes sociaux aux origines géographiques variées génère une prise de conscience de l'existence de styles de vie alternatifs et accentue l'émergence d'identités culturelles alternative et multiples. L'individu n'est plus cet « idiot social » contraint de suivre une ligne de vie imposée. En même temps, la perspective interactionniste redonne à l'homme sa dimension d'être d'émotion (sexué, généalogique, religieux, territorial) qui, parallèlement, concourt à éviter un éclatement de la personne perdue dans les limbes d'une société aux contours culturels autant structurés qu'évasifs. Il est même souhaitable de déborder de ce cadre théorique et de se nourrir du concept *d'improvisation* développé par Rosaldo et appliqué avec brio par Fujimora dans son analyse sur « les styles de pratique » opérant dans la recherche biomédicale sur le sida (1995). Partant du principe qu'une tension se révèle à l'issue de la confrontation entre continuité et changement, l'improvisation est l'événement élémentaire qui se situe dans cet espace indéterminé, entre l'ordre et le chaos. Les conduites humaines sont davantage gouvernées par l'ambiguïté, l'incertitude, le tâtonnement ou le simple manque de connaissance et d'expérience. Rosaldo estime que l'être humain « improvise, apprend en faisant et fait des choses au fur et à mesure qu'elles doivent se faire »[20] (Rosaldo, 1989). Sans pour autant nier l'existence d'un fond culturel et d'attentes qui en découlent, il y a des myriades d'activités qui ne suivent pas ce que l'auteur appelle cette planification culturelle. Dans ce cadre conceptuel, la notion de *trajectoire* est complémentaire à celle d'improvisation. Plutôt que d'insister sur la notion d'ordre et sur les catégories de pensée en tant que catégories fixes, on s'intéresse à ce qui se passe entre ces catégories de pensée et cet ordre idéologique. Autrement dit, on s'intéresse à la façon dont les individus s'accommodent des inconvénients et des événements singuliers qui dérangent le quotidien. Dans le cadre d'une étude anthropologique qui repose essentiellement sur les récits de vie, le concept d'improvisation est pertinent car ce que nous essayons de mettre à jour, ce sont justement des trajectoires de vie. Le concept d'improvisation permet une médiation entre la dichotomie rigide du changement et de la modernité (Fujimora, 1996 : 200), véritable leitmotiv d'études indiennes dont notre approche se démarque. L'improvisation prend corps dans cet espace où l'initiative est sollicitée. Cet espace intermédiaire est un espace positif (Rosaldo, 1989 : 111-114) à l'intérieur duquel la créativité peut se développer. On ajoutera que dans des situations où l'inattendu arrive, des réponses créatives jaillissent spontanément comme l'illustrent de façon remarquable les récits de vie d'individus en situation de précarité, d'insécurité et de marginalité sociale.

Par contre, on hésite à suivre aussi catégoriquement les tentatives de généralisation qui ressortissent de la société urbaine. On ne peut parler, tout au moins en Inde, d'une tendance universelle à la diminution du contrôle social et à l'augmentation de l'anonymat. Se mouvoir d'un endroit vers un autre n'implique rien de plus que de déplacer les modalités du contrôle social et les conditions qui le définissent. Les quartiers modernes et à la mode de Mumbai, Delhi, Calcutta et Bangalore, n'ont pas leur équivalent au Tamil Nadu. Dans la ville industrielle de Coimbatore, comme dans la capitale Chennai, la pression sociale s'exerce en tous lieux et il existe très peu d'espaces indifférenciés, ces non-lieux évoqués par Marc Augé (1992), caractérisés par un relâchement du poids social, où ne s'exprimeraient que des identités partielles et anonymes, à

[20] C'est moi qui traduit.

l'image d'une pression culturelle que l'on imaginerait affaiblie au niveau des rapports de genre. C'est presque le contraire : deux individus de sexe opposé qui se parlent un peu trop longuement dans la rue s'exposent à des remarques inconvenantes et une rumeur déformée arrivera immanquablement aux voisins, à la famille et aux parents proches si un témoin familier oculaire les a identifiés. Institutionnellement, il existait toujours en 1995 à Chennai une brigade spéciale des moeurs qui perquisitionnait dans les cinémas et autres lieux publics et soumettait à interrogatoire les jeunes couples pris « en flagrant délit » de connivence sans être mariés (Oostvogels, 1992). Ainsi, on serait tenté de dire que le contrôle social se renforce dans la ville, même si cette intensification induit à son tour une diversification de nouvelles stratégies compensatoires. La proximité spatiale en milieu rural concourrait, quant à elle, à une plus grande flexibilité des comportements interindividuels, surrenchérie par une intimité plus facile entre gens qui se connaissent depuis toujours. Quant à la mobilité spatiale assortie d'une mobilité sociale[21], on ne peut guère affirmer, suite à la contribution de G. Geetha à Chennai, de Wilfred à Madurai et de Chalapathi Rao à Coimbatore qu'elle soit spécifique du phénomène d'urbanisation dans la mesure où elle existe de plus en plus, quoique sous des formes atténuées, dans les campagnes.

En résumé, on se propose de retenir les points théoriques suivants :

1- d'emblée on se met à distance de l'approche culturelle qui fait oublier, ou sous-estimer, que la manière dont les gens vivent influence la façon dont ils pensent. Dans ce contexte, le concept de sous-culture, sans être inapproprié, risque d'induire en erreur. Tout comme il n'existe pas d'incompatibilité culturelle entre classes et castes différentes, on ne peut accréditer les théories du relativisme qui empêcheraient toute comparaison et isolerait les groupes sociaux au lieu de mettre en évidence leur interférence. Or, une approche centrée exclusivement sur la notion de culture trouve ses prolongements dans les études exploratoires sur la sexualité en Inde. A l'image d'une prétendue sexualité africaine, on évoque la spécificité de la sexualité indienne, c'est-à-dire hindoue. Je pense au contraire qu'il est vain de tenter de cerner une sexualité « à l'indienne ». Il existe certes une mystique de la relation sexuelle, présente dans les cultes tantriques (Bharati, 1969), selon laquelle l'énergie sexuelle peut se transformer en une énergie spirituelle grâce à des ascèses corporelles. Une autre philosophie émanant des textes sacrés, ayant influencée la position de Gandhi (1943), tend à sublimer l'orgasme sexuel en une jouissance cérébrale censée provoquer un état de fusion de *l'atman* (âme individuelle) avec le *brahman* (âme collective, le cosmos). Ces conceptions particulières, toujours actuelles et intéressantes à étudier sont néanmoins limitées à des individus, voire quelques sectes[22], mais ne peuvent servir de référents culturels à toute la société indienne. En conséquence, ces formes de sexualité sublimée ne seront pas abordées;

2- la ville n'est pas aux antipodes de la campagne et ne constitue pas un espace de liberté ni de tolérance. La pression sociale peut même s'y trouver exacerbée. Mais sa configuration morphologique et la cohabitation qu'elle implique fournissent une palette de choix, de contraintes et de modèles qui, nonobstant les media qui diffusent également dans les campagnes, ajoutent à la vision plurielle des individus, générant ainsi des formes d'identités culturelles alternatives et multiples;

3- dans une étude sur la sexualité, le concept de culture mérite d'être précisé et doit tenir compte de la situation d'hétéroculture, en particulier en milieu urbain. L'hétérogénéité doit s'y appréhender dans un sens large : même au sein d'un groupe

[21] G. Geetha, une partcipante du programme, aborde la question en détail.
[22] Celle d'Ohso (1997) a encore une approche différente.

(notamment les prétendus « groupes à risque » évoqués pour le sida) il n'y a qu'une homogénéité très relative. Le tâche de l'ethnologue vise à rendre compte de cette diversité qui se dissimule sous l'apparence d'un seul critère commun (appartenir à l'un des sexes, se vouer à la prostitution, être un routier, un étudiant). Inversement, se focaliser sur l'existence d'un groupe, à l'instar d'un épidémiologue qui le fait pour des raisons pratiques inhérentes à sa discipline, donne la fausse impression d'une vulnérabilité partagée entre les membres de ce groupe : que ce soit une vulnérabilité de genre, une vulnérabilité de classe sociale ou une vulnérabilité professionnelle.

Les méthodes d'enquêtes

Cette partie est consacrée à expliquer la méthodologie. Il est en effet indispensable de spécifier une approche rigoureuse et appropriée dans la mesure où la principale critique imputable à de nombreuses études traitant de la sexualité est de ne pas pouvoir évaluer le degré de fiabilité de leurs résultats (difficulté d'observation, nature et véracité des informations obtenues).

Plusieurs stratégies d'approche furent choisies. Certaines relèvent du quantitatif, d'autres du qualitatif. Les enquêtes sociofamiliales ainsi que l'enquête attitudinale auprès des adolescents et des adultes célibataires sont essentiellement quantitatives, même si durant le passage du questionnaire de nombreuse informations supplémentaires ont émergé au cours des discussions annexes. Les enquêtes généalogiques et biographiques sont de nature anthropologique et chacune repose sur des démarches différentes. Les premières ont été effectuées au moyen d'interviews que l'on s'efforçait de recouper chaque fois que possible avec d'autres membres de la famille. Les secondes reposent sur des interviews renforcées par des approches de type observation-participation.

Tabl. 2 : Enquêtes effectuées

population enquêtée	nature de l'enquête	temps	lieu	nombre
identification	géo-anthropologie de la ville	continu	dans les trois villes	(qualitatif)
générale	généalogique	mar. 96- fin 97	dans les trois villes	env. 40 par ville
générale	annonce maritale	avr.-juil. 1997	Journal paru à Chennai	10000
échantillonnée	sociofamiliale et mobilité	juin-sep. 96	dans les trois villes	896
célibataires	sexualité et mariage	juin-déc. 96	dans les trois villes	453
milieu prostitution	sociofamiliale	sep.-déc 1997	Madurai (femmes) Chennai (hommes)	117
échantillon illustratif	biographie, récits de vie	sep. 1996 - mars 1998	dans les trois villes	104

Une approche multicentrée : du quantitatif à l'empirisme

La démarche par paliers successifs, qui conduit à un approfondissement croissant de la thématique d'observation, permet de disposer, *in fine*, d'informations détaillées et fiables permettant de *qualifier* les situations vécues et d'exposer leurs implications dans le domaine de la sexualité. Ce type de démarche fournit en même temps les moyens de référer chaque cas ainsi décrit au type plus large dont il est l'illustration ; on procède ainsi à une généralisation par induction, différente de celle sur laquelle on se repose en recherchant la représentativité statistique.

Le tableau n°2 offre une idée trop ordonnée des circonstances dans lesquelles se déroulèrent le travail. Le cheminement des enquêtes ne fut pas linéaire, avec un objectif prédéterminé, restreint à un corps d'hypothèses destiné à être validé ou invalidé. Au contraire, il s'agissait de « s'intéresser à ce qui intéresse, obsède, la population étudiée » (Laplantine, 1996 : 19) quitte à reconstruire en fonction d'éléments nouveaux ainsi mis en avant une problématique adaptée. Parallèlement aux enquêtes quantitatives constituant la toile de fond du travail, une démarche plus souple a été adoptée, par une attitude d'imprégnation et d'apprentissage des trois milieux urbains. Cette activité d'observation reposa à la fois sur une activité perceptive et une activité visuelle. Tout en la dépassant : Voir, c'est recevoir des images, c'est une attitude innée, passive. Regarder, y compris porter attention aux comportements les plus anodins en apparence, consiste en une démarche plus active. C'est la tendance à souhaiter tout regarder dans les moindres détails.

A maintes reprises, ce sont les circonstances qui nous ont guidées. Notre présence à des moments opportuns donna l'occasion d'assister à un certain nombre événements et de capter des faits sociaux révélateurs de l'impact généré par l'épidémie, comme la rumeur de Chennai en mars 1997. Dans ces cas, décrire ce à quoi l'on assiste devient une tentative de comprendre une totalité signifiante, qu'il s'agit moins d'analyser et d'expliquer que de mettre en évidence. Méthode qui n'est pas sans évoquer la démarche phénoménologique merleau-ponthienne remise à l'ordre du jour récemment par Patrick Baudry (1996) où l'on retrouve cette volonté commune avec la démarche interactionniste de Chicago de vouloir *montrer* un fait social dans sa totalité plutôt que de le démontrer.

L'observation renforce les entretiens et les recueils de cas. Elle pose les problèmes délicats de l'implication contrôlée (Lévi-Strauss, 1983), de la nécessaire empathie vis-à-vis des interviewés ainsi que de l'attention aux comportements issus d'une situation précise, ce qui implique la nécessité de contextualiser les informations reçues. Si les enquêtes se déroulèrent sans problème dans certains quartiers et auprès de certains groupes sociaux, les situations d'enquêtes furent plus délicates dans quelques zones d'habitats comme la plupart des slums et des quartiers de classe moyenne, et auprès de personnes en situation de crise. Cependant, l'entretien et l'observation prolongés sont des méthodes d'investigation ni approximatives, ni subjectives. Elles ne se pratiquèrent pas n'importe comment mais furent sujettes à des règles strictes, structurées et scientifiquement valides (Muchielli, 1991). Plusieurs critères de validation furent ainsi éprouvés : l'acceptation interne (pertinence des résultats par les acteurs sociaux), la complétude (restitution de la globalité du phénomène), la saturation (référence à un échantillon illustratif plutôt que représentatif), la cohérence interne (logique interne dévoilée grâce à la restitution de la réalité considérée comme un fait total) et la confirmation externe (acceptabilité des résultats par des spécialistes de la question). Qui plus est, l'entretien et l'observation firent appel, comme l'avait déjà recommandé Didier Fassin (1995 : 87), à un souci de précision et d'objectivation qui n'est pas moindre que celui manifesté dans les enquêtes statistiques.

Critique des études comportementales

Il est nécessaire de prendre position envers les études comportementales ou béhavioristes. En effet, depuis l'avènement de l'épidémie dans le sous-continent indien, de vastes études reprenant trait pour trait celles réalisées en Afrique (Desclaux, 1994) ont été lancées tant au niveau national que régional ou local pour rendre compte des connaissances, attitudes, comportements et pratiques (CACP) des populations (VHS, 1997; B.Rajan, 1993; E. Rajan, 1994). Il est certes nécessaire, légitime et important pour une nation de se faire une idée de la manière dont le sida est reconnu et perçu puis de voir en quoi les mesures d'information et de prévention concourent à une modification des pratiques sexuelles. Cependant, les méthodes généralement utilisées pour parvenir à l'obtention des résultats escomptés reposent sur une somme d'idées préconçues et font preuve d'une grande faiblesse théorique et méthodologique. Les critiques à cet égard sont déjà fondées, et nombre de spécialistes des sciences sociales ont émis leurs doutes face aux études CACP et celles reposant sur le *Health Belief Model* (HBM) dont il est admis qu'elles négligent la dynamique des interactions sociales qui façonnent les comportements individuels. Même au niveau individuel, les études HBM prennent seulement en compte des éléments cognitifs et négligent les autres déterminants psychologiques qui interviennent dans la capacité à négocier des situations à risque. On ne reprendra pas ici les points critiques argumentés par les sociologues (Pollak, 1992 : 23-35 et 84-102) et les anthropologues (Bibeau *in* Benoist, 1995 : 13-29) envers les CACP. De surcroît, les études comportementales entreprises en Inde sont sélectives[23]. Elles reposent toutes sur une vision de la société perçue comme une somme d'individus « saisissables comme autant d'identités intrinsèques où se cristallise l'essentiel des informations pertinentes pour comprendre et agir » (Raynaut *in* Benoist, 1995 : 45). Les enquêtes comportementales proposent donc une approche psychosociologique qui se démarque fortement de celle ambitionnée en introduction car elles laissent peu de place autant aux éléments structurels de la société qu'à l'événementiel, l'inhabituel et l'exceptionnel. Or ce sont justement ces *moments* qu'il est important de saisir dans le cas d'une analyse des prises de risque en matière de sexualité. Autre marque de faiblesse : les études comportementales se caractérisent par leur ponctualité. Même en admettant qu'elles parviennent à restituer la réalité sociale, elles fournissent seulement une image instantanée d'idées que les gens ont à un temps donné en un lieu précis. Aucune dynamique n'est prise en compte et, plus grave encore, rien ne permet d'affirmer que ce que prétend une personne à un certain moment s'inscrit dans la durée. Un avis et une opinion peuvent très bien changer en quelques minutes. Une événement, une discussion, une lecture de journal et une nouvelle transmise par la radio peuvent modifier ce que la personne pense. L'accès à l'information et à l'échange produit un savoir en perpétuel négociation, prêt à être modifié à chaque instant. Autrement dit, une fois qu'une étude sur les comportements est publiée, elle est déjà obsolète. Seules des analyses longitudinales parviendraient à pallier cette déficience et sortiraient ces études de leur statisme, ce que nous avons essayé de faire dans le chapitre 4. Mais ce n'est pas tout. Rappelons une banalité, souvent laissée de côté dans les études récentes indiennes, à savoir que l'accès à l'information n'implique pas une prise de décision conforme, encore moins l'adoption d'un comportement. En somme, trop de biais dans l'interprétation des résultats conduisent à rejeter les études béhavioristes que Michael Pollak et d'autres désignent comme a-scientifiques (1994).

Pénétrer dans la vie urbaine

Le travail liminaire consista à se pencher sur les pratiques matrimoniales et les types de mobilité spatiale qui prédominent dans les trois régions sélectionnées. Il s'agit d'une phase d'identification,

[23] Elles sélectionnent arbitrairement des populations à risque dont rien ne prouve au départ qu'elles méritent plus d'attention que les autres. Les enquêtes faites par APAC (*Voluntary health services*, 1997) et commanditées par NACO ne se sont pas souciées de savoir sur quoi reposait le choix des groupes.

de localisation et de prise en compte des modulations spatiales et socioculturelles en fonction de certaines caractéristiques locales (afflux de migrants, pratiques de mariage, stratégies familiales de contrôle de la sexualité des individus, comportements individuels visant à limiter le contrôle social). Les couches sociales défavorisées, les classes moyennes et moyennes supérieures furent privilégiées. Il fut difficile d'accéder aux classes supérieures qui constituent une minorité relativement occidentalisée. Ces dernières ne sont pas incluses dans la recherche.

Au cours de cette phase initiale, nous avons commencé à saisir l'ampleur, la variabilité et la complexité des facteurs géographiques, matrimoniaux, économiques, socioculturels et émotionnels qui sous-tendent les comportements sexuels. On se consacra en priorité à réaliser interviews critiques avec des interlocuteurs privilégiés et avec des gens qui nous étaient familiers depuis plusieurs années. Cette approche progressive fut destinée à confronter des idées, à demander aux personnes d'expliciter leurs positions et leurs avis, à les pousser parfois dans leurs retranchements intimes.

Cette approche empirique « par tâtonnement » visait à parvenir à une certaine « maturation » dans la réflexion. Elle permit à chacun des participants de préciser les profils de situations à risques dominantes et de cerner *a priori* quelques configurations sociales (autres que les groupes à risque traditionnellement montrés du doigt par les ONG et le gouvernement) susceptibles d'induire une exposition particulière au VIH.

Ces repérages liminaires ont été complétés par des enquêtes généalogiques, à raison d'une quarantaine par ville. La technique utilisée fut la même que pour des enquêtes généalogiques classiques, à la différence près que les questions soulevées portaient essentiellement sur la permanence et la variabilité des pratiques matrimoniales adoptées au sein d'une parentèle élargie. Les histoires nuptiales des membres appartenant à une même famille ont pu être retracées et les changements d'une génération à l'autre ont pu être mis en avant. Un des intérêts de l'enquête était de faire apparaître l'interdépendance des mariages qui se succèdent au sein d'un même groupe aparenté, et de montrer les stratégies adoptées, les conflits vécus ainsi que les facteurs influençant l'âge au mariage. Grâce à l'extraordinaire mémoire des individus quand il s'agit de causer alliance matrimoniale, une somme considérable d'informations fut aisément disponible.

Le questionnaire sociofamilial

Nous sommes partis du principe qu'une enquête quantitative était indispensable pour rendre compte de situations observables au sein d'un large échantillon, mais nous reconnaissions simultanément son insuffisance pour rendre compte de l'enchevêtrement des phénomènes sociaux, familiaux et individuels que l'étude générale cherchait à éclairer. A ce titre, le questionnaire peut difficilement faire l'objet d'un traitement significatif *en soi* et n'a de valeur que dans la mesure où il est complété par des observations et des interviews en profondeur.

Le questionnaire, préparé en anglais, est constitué de 46 questions. La plupart sont des questions fermées (réponse unique, multiple ou ordonnée) et seulement trois sont des questions ouvertes. Nous avons discerné les variables continues (indicatrices) et les variables qualitatives : les premières étant celles à travers lesquelles on pense, au moment de concevoir l'enquête, qu'elles jouent un rôle déterminant (isolement social, liens familiaux, position maritale, etc.). Les secondes sont celles qui jouent plutôt un rôle dans la modulation des résultats (milieu socio-économique, caste, âge). La façon dont le questionnaire fut préparé repose sur certains critères pertinents dans le contexte indien. Il fournit à partir d'un échantillon raisonné (méthode des quotas à partir des 26 micro sites) des renseignements d'ordre général sur les caractéristiques sociales, familiales,

maritales, économiques et spatiales de neuf cents individus. Deux questions clés ont guidé son élaboration : comment un individu en situation d'isolement sociofamilial s'organise-t-il pour remédier à sa solitude ? Que se passe-t-il dans sa sphère intime, par-delà les contraintes ou le rejet qu'il subit ? L'hypothèse est que les délais de mariage et certaines stratégies matrimoniales permettent à un individu, aux même titre que les pratiques de mobilité spatiale, de sortir de son carcan parental et de développer un nouveau réseau de relations interpersonnelles dégagées des contraintes familiales. Les enquêtes qualitatives prendraient ensuite le relais pour décrire le type d'univers social que recomposent ces individus et la façon dont ils s'y prennent. Un autre objectif de cette enquête aux questions simplement formulées est d'alimenter les enquêtes qualitatives ultérieures. Le passage du questionnaire est également prétexte à rentrer en contact avec des personnes qui accepteraient de donner suite à cette première rencontre. Les enquêteurs qui nous secondaient étaient chargés d'identifier les individus susceptibles d'accepter de discuter avec nous de façon plus durable dans l'avenir.

Trois cent quarante enquêtes individuelles ont été effectuées dans chacune des trois villes. Environ la moitié ont été réalisées auprès des femmes et l'autre moitié auprès des hommes, avec en sus un petit nombre d'enquêtes réalisées auprès des transsexuels. Après dépouillement, 896 questionnaires ont été pris en considération et 24 questionnaires ont été éliminés (mal remplis, critères sociaux inadéquats). Il a été délibérément choisi de ne pas y inclure des questions ayant trait à la sexualité, à la connaissance sur le sida ou à la santé en général. Dans l'absolu, ces informations auraient pu servir de renseignements précieux sur les comportements sexuels (existence de maladies sexuellement transmissibles, recours aux sexologues ou aux guérisseurs prenant en charge les problèmes sexuels, etc.). Malheureusement, une telle enquête de type ACSF (Bajos et al., 1993) est difficilement pensable dans le contexte indien. Il paraissait également aventureux de poser, dans une relation de face à face, des questions comparables à celles énoncées à partir d'une aussi grande échelle dans l'enquête nationale en France sur l'entrée des jeunes dans la sexualité (Lagrange et Lhomond, 1997). Un tel recueil direct d'informations pose problème dans un pays comme l'Inde où la sexualité hors mariage est soumise à des tabous et touche à des comportements souvent perçus par la société comme illicites, atypiques et anormaux. Les résultats d'une enquête qui aurait posé d'emblée des questions indiscrètes risquaient trop d'aboutir à des réponses inodores. Comme l'exprimèrent à maintes reprises des jeunes étudiants avancés de Chennai et de Coimbatore : « dans le Tamil Nadu, on n'en parle pas, mais on fait ».

Tabl. 3 : Population enquêtée suivant les variables retenues

	homme	femme	transsexuel	total
non marié durablement	62	92	9	163
en mobilité spatiale fréquente	136	144	-	280
les deux combinés	231	214	8	453
total	429	450	17	896

L'échantillon de population doit satisfaire au moins à une des deux variables retenues et se restreint à la classe d'âge des 15-39 ans. Rappelons encore qu'il est destiné à mettre en évidence certaines tendances susceptibles d'être extrapolées à la population étudiée et non, répétons-le, à la population générale.

Tabl. 4 : Classe d'âge en fonction des variables obtenues

	15-24	25-29	30 et plus	total
non marié durablement*	107	43	11	163
mobilité spatiale fréquente**	33	133	111	280
les deux combinés	277	138	38	453
total	317	314	160	896

* deux non réponses, ** trois non réponses

Quant au choix de la méthode d'échantillonnage, nous avons dû ajuster la réalité du terrain, les contraintes financières et les limites des moyens mis en oeuvre à une exigence de rigueur scientifique. Inutile d'insister sur le fait qu'il n'y a pas de moyen technique pratique pour obtenir de listes exhaustives de personnes dans lesquelles on aurait pu piocher. Il était également impossible de réaliser un échantillon aléatoire (de type systémique, par strates ou élémentaire) car il n'existe pas de bases de données permettant d'avoir accès à l'ensemble de la population, et même si cela avait été possible, le fait de se concentrer sur les personnes en situation de mobilité spatiale aurait rendu caduque ce genre d'initiative. La méthode d'échantillonnage dépend étroitement de la distribution zonale de l'enquête. A l'intérieur de chacun des 26 micro sites, entre 12 et 14 personnes ont été interviewées[24]. Ces individus n'ont pas pu être tirés totalement au hasard dans la mesure où il était nécessaire au préalable de vérifier qu'ils correspondent bien aux critères de sélection retenus. Deux cas se présentèrent :

1- dans certains endroits tels que les foyers de travailleurs, les pensions pour étudiants, les chantiers de construction avec ouvriers résidant sur place, la question de savoir où résident des catégories identifiables de personnes célibataires ou mariées en situation de mobilité spatiale ne se pose pas. Il subsiste alors deux éventualités :

- les lieux institutionnels publics ou privés possèdent toujours une liste des pensionnaires. On tire au hasard des noms. Si la personne n'est pas présente au bout de deux visites, celle qui suit immédiatement dans la liste est choisie, et ainsi de suite;
- les zones d'habitat temporaire *intra muros* (chantier, briqueterie) : dès qu'une personne correspondant au(x) critère(s) recherché(s) est identifiée, la méthode de boule de neige par alternance est utilisée : un individu sélectionné en introduit un autre qui n'est pas interviewé. Il est demandé à ce dernier de nous présenter une autre personne qui, elle, est interrogée;

2- dans les slums, les zones résidentielles, les quartiers commerçants animés, un travail de repérage s'impose. En règle générale, le micro site a été quadrillé et des rues tirées au sort. Ensuite, sur place, des endroits spécifiques retiennent l'attention :

- des immeubles, maisons ou appartements où habitent des personnes vivant sans leur famille. Ce sera par exemple un groupe de jeunes du même sexe louant une chambre ou un petit local chez l'habitant, des villageois venus en ville à la recherche de travail et habitant temporairement dans un slum, etc.
- des habitats spontanés (sur le trottoir, dans la rue, près d'un jardin) dans le cas de gens vivant sans abri;

[24] En théorie, on espérait une moyenne de 13 personnes par site (340 enquêtes divisées par 26 sites = 13,08).

- des lieux de convivialité et de haute concentration humaine : les campus de collèges et d'université, les abords des hôpitaux et des temples (on y vit, dort et mange) qui drainent une population de la campagne ou d'une autre ville;
- des endroits où habitent des populations difficilement accessibles : les zones de prostitution, les quartiers où cohabitent les *alis* (transsexuels);
- ajoutons les espaces où se rendent régulièrement des groupes spécifiques : par exemple la plage *Marina* à Chennai, les espaces verts et les jardins botaniques pour les homosexuels, les gares et les stations de bus pour les personnes marginalisées et sans toit.

Nous avons essuyé un certain nombre d'oppositions susceptibles d'engendrer des biais dans l'analyse. A priori, nous pensions affronter quatre types de résistance, chacune étant fonction d'un critère particulier : le sexe, la catégorie socioprofessionnelle, le niveau d'éducation et le lieu de vie. Après coup, il apparait que le risque de biais inhérent aux deux premiers est négligeable tandis que celui lié à l'éducation reste faible. Finalement, ce sont essentiellement les contraintes géographiques associéés à des lieux de vie congestionnés qui posèrent le plus problème. Dans un endroit présélectionné sur huit environ, il fut impossible de continuer le travail dans de bonnes conditions. Dans ce cas, il fut convenu de sélectionner dans le même micro site un endroit similaire. Par exemple si un foyer pour femmes travailleuses interdisait l'entrée, on se renseignait de savoir où se trouvait un logement (pas forcément une pension) où des femmes vivaient dans les mêmes conditions. Cette méthode compensatrice a permis de réduire les inconvénients des refus.

Tabl. 5 : Taux de refus de réponse

ville	Chennai		Coimbatore		Madurai	
endroit / refus individiduels	nbrelieux lieu	moy./	nbre lieux moy/lieu*		nbre lieux moy/lieu	
institution gouvernementale	2	< 10%	1	15 %	2	10 %
institution privée	2	< 10%	1	< 10 %	3	< 15 %
slum, habitat spontané de rue	-	< 5%	2	15 %	-	< 5%
quartier résidentiel	-	< 5%	-	< 5 %	1	< 10 %
autres (industrie,lieux publics, etc)	1	< 5%	1	< 5 %	-	< 5%

* pourcentage approximatif de personnes ayant refusé de répondre dans un micro site enquêté

Évoquons diverses raisons de refus. Disons toutt d'abord qu'une certaine suspicion règne quant aux enquêtes sociales. La tradition d'enquête se montre en effet très pesante dans le Tamil Nadu : une stratégie courante consiste à mentir à tout bout de champ pour extraire les réponses aux populations (récompense gouvernementale, promesse d'une amélioration des conditions de vie, aide). Autant de legs du passé qui incitent à adopter une approche circonspecte. D'autre part des individus, des groupes ou des institutions anticipent et imaginent les conséquences dérangeantes des

résultats, en dépit de la garantie d'anonymat et de confidentialité. Certains établissements privés, soucieux de leur renommée, n'acceptent pas que l'on fouille dans leurs murs. Ils justifient leur opposition par la responsabilité morale qu'ils ont engagé vis-à-vis des familles leur ayant confié leur enfant ou leur belle-fille. Ils prétextent l'accord préalable - irréalisable - des parents, quelque soit l'âge des étudiants ou des travailleurs qu'ils hébergent. D'autres perçoivent une enquête comme une intrusion dont on ne connaît ni les tenants ni les aboutissants. D'autres encore exigent d'avoir un droit de contrôle et de veto sur les enquêtes et font la demande - inacceptable - de faire passer eux-mêmes les questionnaires, de sélectionner les candidats ou d'imposer un mentor durant le déroulement de l'interview. Souvent, des individus demandent à voir le questionnaire et, devant la banalité apparente des questions, refusent d'y répondre. Citons en outre la non disponibilité, le manque d'intérêt, l'absence de motivation (qu'aura-t-on en retour ? à quoi cela sert-il ?) malgré les tentatives de mobilisation des enquêteurs. Bon nombre de lieux comme les slums et les sites de construction requièrent une approche progressive qui n'aboutit pas toujours. A Coimbatore, les habitants d'un bidonville pensèrent que notre équipe, mandatée par un hôpital, avait pour mission de fourvoyer hommes et femmes afin de leur subtiliser des organes (coeur, reins). Pire encore, la crainte d'avoir affaire à des agents de la CIA en ces temps de mondialisation, à des organismes douteux ayant pour objectif de déplacer les populations avant de raser les quartiers pauvres ou encore d'être confronté à des représentants syndicalistes (dans les chantiers de construction) sont autant d'expériences vécues par l'équipe de recherche qui font parti des risques du métier.

Les récits de vie

Une méthode d'investigation plus poussée devait être testée lors de conversations informelles. Nous pûmes d'ores et déjà examiner les quelques études qualitatives effectuées en Inde (Mane et Maitra; 1992; Nag; 1994; Basu, 1994) puis envisager progressivement la nôtre. Il était nécessaire de ne plus réprimer la narration, les élans des personnes et d'éviter les effets de désirabilité sociale. L'enquête biographique qui repose sur la construction négociée de récits de vie semblait *à priori* la méthode la plus flexible pour une analyse en profondeur. En suivant, la discussion critique et les interviews semi-directifs sur des sujets pointus (sexualité dans la famille, pratiques sexuelles, etc.) ont constitué deux autres méthodes d'approche qualitative avec quelques interlocuteurs.

Ce sont des récits de vie et non pas des histoires de vie dans la mesure où est retracée l'histoire d'une vie telle que la personne qui l'a vécue la raconte. Dans certains cas (une quinzaine environ, soit plus d'un dixième des gens interviewés), il fut possible d'avoir accès à des sources d'information croisées grâce au témoignage des proches. La méthode du récit de vie met l'accent sur la compréhension de l'intérieur d'une société. Il a été dit et redit que les histoires racontées sont des répertoires culturels de bon sens et de psychologie populaire. Elles mettent en scène des êtres humains qui sont des agents intentionnels dont les actions, les pensées et les émotions résultent d'objectifs et de logiques particulières liées à des situation vécues. Ces histoires de vie résultent du produit d'une interaction entre l'enquêteur et l'enquêté, chacun ayant une attente de l'autre, chacun ayant une vision particulière de ce qu'il représente[25]. Aucun des deux n'est passif et c'est la négociation de ce rapport, la qualité de la relation qui en découle qui conditionne la nature des informations recueillies.

Dans la mesure où l'on veut mettre à jour des situations à risque et examiner en quoi une pluralité de facteurs s'accumulent et favorisent l'exposition face au sida, l'enquête qualitative

[25] Il fallait casser la relation formelle de l'enquêté avec celui qui représente l'institution. le rapport tel qu'il est traditionnellement conçu dans le milieu universitaire, en tout cas en Inde du sud, dérive essentiellement d'un rapport questionneur/ questionné.

devait reposer sur un échantillon minimal (autour de la centaine). Suite aux enquêtes sociofamiliales, prémaritales et matrimoniales, la mise en évidence de différentes configurations sociales et culturelles a permis de constituer un échantillon illustratif censé répondre au besoin de ce que Jean Benoist appelle la nécessaire conciliation « de deux exigences apparemment opposées de la réalité ethnologique, à savoir le souci du particulier et l'effort en vue de reconnaître les règles éventuelles du collectif » (*in* Poirier, 1997 : 161) :

> 1- une image panoramique de possibilités de situations tenant compte des indicateurs retenus ;
> 2- des situations récurrentes qui peuvent s'observer au delà de toute disparité apparente.

Les prises de contact furent en majorité facilitées par des intermédiaires dans un souci de gain de temps. Les gens ont ainsi été prévenus, mis au courant et préparés. Afin de garantir la confidentialité de l'enquête et d'élaborer un dispositif de mise en confiance, on engagea une relation de suivi destinée à s'inscrire dans la durée. On présenta l'enquête aux personnes interviewées, mais d'une manière progressive. Affirmer d'emblée que l'on s'intéresse à la sexualité aurait fait déguerpir les femmes un bout de sari entre les dents tandis que les hommes ne se seraient guère montrés plus téméraires (peut-être pires encore !). On insista sur l'intérêt de l'enquête en avançant que l'étude est conçue pour comprendre les difficultés vécues par les hommes et les femmes dans une situation d'isolement familial, ceci afin que la société soit davantage au courant des problèmes réels de cette population à laquelle on entend désormais donner la parole. Étant donné que parler de l'éloignement de ses proches, des contraintes inhérentes au mariage, de la pression subie à cet égard ou de l'échec d'une relation passée (veuvage, séparation, exil temporaire) passent pour des thèmes chargés d'émotion, il fut essentiel d'assurer qu'aucune information divulguée serait mal interprétée ou soumise à jugement.

Un problème, non des moins ardus, fut de convenir d'un lieu adéquat : chez la personne si elle le désire, sinon dans un lieu que nous proposions (dans les locaux d'une ONG, chez un(e) ami(e), dans un lieu public). Un minimum de notes furent prises durant la rencontre afin de ne pas interrompre le fil et le ton de la conversation et, suivant la qualité de la relation établie, il fut demandé s'il était possible d'enregistrer les dialogues, avec contrôle de l'appareil par la personne. En raison d'une absence de maîtrise complète de la langue tamoule, nous eûmes recours de temps en temps à un interprète. La retranscription de la rencontre se réalisait aussitôt après, au plus tard le soir-même.

Près d'une centaine de personnes (tabl. n°6) ont été en contact avec un de mes associés (K. Santosh, G. Gunavathy, David Thiagarajan, Chalapathi Rao) ou directement avec moi-même durant plus d'une année. Les interviews en profondeur prennent l'allure de conversations très libres pouvant durer de deux à quatre heures, voire davantage si la personne le sollicite. Ces dernières sont conviées à retracer leur histoire de vie en insistant sur les pratiques matrimoniales familiales et sur le contexte de leur mobilité spatiale. Peu à peu la discussion s'oriente sur l'entrée en sexualité, les trajectoires sexuelles, les conduites qui leur sont associées et les modifications de ces pratiques face au risque d'exposition au VIH. On formule le contenu du récit comme un compromis entre les exigences de sincérité et ce qu'il est éthiquement possible de demander. Car en dépit de la sincérité des réponses, il n'est pas impossible qu'elles aient une tendance à retraduire des stéréotypes protecteurs. Si possible, l'enquêteur est seulement l'amorce mais pas le pourvoyeur de questions indiscrètes. Au plus grand étonnement, les femmes prirent davantage l'initiative que les hommes d'ouvrir leur jardin secret. Sont envisagées ultérieurement des palabres sur des thèmes associés à la sexualité, aux risques d'infection par le virus et finalement d'autres plus générales portant sur la vie et les modes d'acquisition du savoir.

L'implication comme compromis entre l'observation passive et la participation active

Les moyens classiques d'observation directe et de participation posent problème à l'égard du sujet traité. Cela dit, il existe des palliatifs susceptibles de contourner partiellement la difficulté. Nous avons expérimenté deux voies avec profit : l'implication en tant que moyen de production de connaissance à Coimbatore et Madurai et l'établissement d'un dispositif d'observation par le truchement d'informateurs privilégiés, d'ONG et d'organisations communautaires (*communiy based organizations)* à Chennai et Madurai.

La perturbation que chacun de nous avons imposé par notre présence s'est révélée une source très féconde de production de connaissances. A l'opposé de certains auteurs nord américains qui n'en finissent pas de culpabiliser sur leur irruption dans la culture de l'autre, allant jusqu'à la comparer métaphoriquement à un acte de pénétration sexuelle, voir à un viol perpétrée à l'encontre de l'enquêté (Kulick et Wilsson, 1995 ; Killick, 1995 : 76-106) des auteurs, moins impétueux, de manuels d'ethnographie ont insisté sur la portée heuristique de l'irruption du chercheur. Celle-ci n'a pas à être considérée comme un obstacle épistémologique qu'il conviendrait de neutraliser (Laplantine, 1996; Hammersley et Atkinson, 1993). Pour Laplantine, citant Favret-Saada (1996 : 24), s'inclure non seulement socialement mais subjectivement fait partie de l'objet scientifique que l'ethnologue cherche à construire, ainsi que du mode de connaissance caractéristique de son activité.

Ce ne sont pas des données ethnographiques pures décrites par une personne invisible qui ont été rapportées mais des informations issues d'une confrontation et d'une interaction entre l'équipe de recherche et les populations étudiées. C'est sur la base de cette rencontre que s'est constitué ce qui se dénomme le terrain. Par ailleurs, s'il existe en ethnologie une volonté de s'effacer derrière les gens observés, une autre attitude tout aussi acceptable, et pour laquelle nous avons opté, revient à s'impliquer. Il est effectivement peu concevable, n'en déplaise aux tenants d'un certain positivisme sociologique, de traiter les gens en situation de danger comme des objets ou des choses, sans répondre aux demandes et sollicitations qui surgissent en feed-back des informations soutirées. Dans bon nombre de cas une opinion, un conseil, une aide, un appel étaient formulés. Les sujets enquêtés incitent alors le chercheur à remplir plusieurs rôles allant de la simple écoute à l'accompagnement dans une action précise.

On pourrait croire que l'écoute s'assimile à la démarche la plus facile. Ecouter mais aussi répondre. Souvent les personnes se montrèrent soucieuses de mon avis. Est-ce identique dans mon pays ? Y-a-t-il des gens qui agissent et pensent de la sorte ? Cet engouement à connaître d'autres expériences va au delà de l'appréhension d'être jugé et correspond, à mon sens, à une volonté d'établir des repères transculturels, à une anxiété de savoir si au-delà des contraintes imposées par la société tamoule, leur situation pourrait être mieux comprise par quelqu'un de l'extérieur. Cela peut signifier également un souci de mettre en valeur sa singularité et de la faire reconnaître par autrui. Dans une autre perspective, l'accompagnement se définit comme une démarche plus concrète, souvent matérielle et économique, répondant à une attente expressément formulée ou implicite d'une personne en situation de crise, étant donné qu'une bonne moitié des personnes interviewées connaissent une précarité quotidienne permanente.

S'impliquer en de telles circonstances signifie accompagner les personnes dans leur itinéraire, répondre à leurs questions et leurs doutes, tenter de résoudre conjointement quelques uns de leurs problèmes immédiats, essayer de résorber leur désespoir et rectifier leur doute. Subséquemment, les réactions envers le discours du chercheur génèrent des propos inattendus et s'affichent riche d'enseignement. Cette démarche partagée fait jaillir du savoir dans la mesure où des événements, suscités d'un commun accord, dévoilent *en direct* certaines dynamiques sociales. Par exemple, les

déambulations nocturnes avec un jeune avocat et une femme venant de se faire violer par un groupe de voyous, que nous accompagnâmes pour porter plainte dans les postes de police puis dans les hôpitaux de Madurai afin qu'elle reçoive les premiers soins et obtienne un certificat médical, alors même que la mafia la recherchait, permit d'entrevoir un ensemble de faits insoupçonnés sur la relation entre milieu, endettement, police et prostitution. Cette implication permit ensuite, en dépit des risques acceptés, de pénétrer un monde opaque au regard de l'étranger néophyte qui tendrait à se maintenir arc-bouté à son cahier de notes sur une chaise confortable.

J'ai voulu aidé, et même si cela n'a guère abouti la plupart du temps, je ne me présentais plus seulement comme un simple observateur. Ce retournement de position eut des effets propédeutiques autant dans mes relations avec mes compagnons de travail constatant ma capacité de passer à l'acte qu'avec les personnes enquêtés. Il va sans dire que ce projet de démarche impliquée ne fut pas possible avec tout le monde et qu'il s'avéra ponctuel dans la majorité des cas.

Dans le tableau n°6 résumant les données sociales concernant l'échantillon, je distingue *grosso modo* trois types d'approche : l'interview, l'observation et l'observation-participation. L'observation inclut l'interview sans s'y restreindre. Elle renforce les discussions par des faits directement visualisés et procure l'avantage inestimable de confronter le discours à la pratique. L'opportunité d'assister à des événements au cours desquels il est possible de jauger les réactions constitue un plus. Ce type d'observation sur une longue durée se concrétisa principalement dans la zone périurbaine de Coimbatore où j'avais vécu durant deux années consécutives (1990 et 1991), dans un slum et une zone industrielle de Chennai, dans un quartier de classe moyenne et le centre commercial à Madurai. L'observation participante constitue un pas de plus. Elle signifie de sentir pris dans un enchevêtrement de relations sociales au sein desquelles on s'intronise, temporairement ou durablement, dans la peau d'un acteur social. Ainsi en est-il du travail attenté avec une ONG de Madurai visant à dénouer une solution pour éviter qu'une jeune femme esseulée ne se retrouve embrigadée dans un réseau de prostitution via Mumbai afin de compenser les dettes de son compagnon d'infortune. Dans ces moments-là, se dévoilent des rouages sociaux jusque-là non identifiés. Avoir fait acte d'observation-participation revient donc à s'immiscer, voire s'interposer. Un acte d'ingérence salutaire qui va dans le sens d'une expérimentation *in vitro* et permet de saisir à chaud l'articulation des faits sociaux et l'aptitude de négociation des individus à l'intérieur de la culture tamoule en milieu urbain.

Points faibles, fiabilité et validité des enquêtes

Une des principales critiques serait d'avoir réduit l'analyse à un petit nombre d'individus. On rétorquera que, même si l'on ne cherche pas à obtenir une représentativité, loin de nous la prétention de faire le tour des situations sociales génératrices de vulnérabilité face à l'exposition au VIH. Sans prétendre limiter la diversité des situations possibles aux quelques tendances mises en exergue à la fin de la présente recherche, je pense néanmoins fournir, à travers l'éventail des cas présentés, une illustration pertinente des facteurs socioculturels qui participent au risque de diffusion de l'épidémie dans la société tamoule.

La validité générale de l'étude s'affirme par la diversité méthodologique utilisée. L'approche est plurielle, composée de données quantitatives et qualitatives, renforcée par des regards complémentaires. La mise en évidence de situations récurrentes dans les récits de vie constitue un point fort du travail. L'échantillonnage par vagues successives fut mené jusqu'au point de saturation[26] chez un petit nombre de personnes (une vingtaine). Il était en effet illusoire d'espérer faire le tour d'un nombre plus élevé de personnes en un temps si limité.

[26] Pour Berteaux, le point de saturation est atteint lorsque le chercheur a l'impression de ne plus rien apprendre de nouveau pour les besoins de son étude (Berteaux, 1980 : 208). Nous avons eu à maintes reprises, mes collègues et moi-

Faisons nôtre cette remarque argumentant que « (s') il est facile de légitimer la méthode biographique en tant que méthode qualitative, il reste que la subjectivité inhérente à cette méthode est un problème autrement plus épineux » (Werner, 1993 : 88). Si nous avons dès l'introduction critiqué la position du « concept sans vécu », on ne peut pour autant revendiquer le « vécu sans concept » qui, selon Werner, alimente l'illusion de croire que le sujet peut produire sur lui-même une vérité en narrant sa propre histoire ou bien oublie que la conduite et l'attitude de la personne puissent avoir une autonomie par rapport aux conditions sociales qui les produisent. Dans la production du discours autobiographique, l'enquêteur ne perçoit pas la personne en face de lui comme une simple banque de données mais la reconnaît dans sa singularité. Qu'en est-il réciproquement ? Bizarrement, une ambiguïté règne dans la mesure où quelques personnes acceptant l'entretien commençaient à demander de front ce que l'on voulait savoir exactement d'eux, quelles questions on allait leur poser et suggéraient que, éventuellement, il serait plus simple de leur formuler tout cela par écrit. Il se proposaient autrement dit de neutraliser la relation. Il fallut alors attendre une reconnaissance réciproque de l'autre en tant que personne faite comme lui de chair et d'os et de sentiments.

D'autres contraintes, cette fois-ci d'ordre technique et logistique, survinrent dans le déroulement des enquêtes. Un des problèmes majeurs fut de gérer la présence et l'irruption d'intervenants extérieurs lors de la rencontre. Habitant çà et là chez des amis, je ne disposais pas, pareillement à mes partenaires, de bureau ou d'endroit privé pour m'isoler dans chacune des trois villes. Se retrouver en tête à tête, en dehors de l'intimité d'une maison représentait une aubaine rare. La présence d'un tiers, même s'il ne participe pas directement à la conversation, falsifie en effet l'interaction à deux. Ainsi les paroles qui en émanent peuvent-elles subir des effets dénaturés de sur- ou de sous-déclaration. L'interview répétée, reprise à intervalles réguliers, permet de modérer ce biais dans la mesure où la situation de rencontre varie chaque fois et autorise une vérification des propos précédemment énoncés.

Finalement, la fiabilité des enquêtes semble satisfaisante en dépit des assauts répétés de collègues indianistes qui doutaient fort de l'aboutissement d'une étude sur un thème relevant trop de l'intime et de l'inénarrable. Ma conviction s'appuie sur quatre raisons. La première tient à ce qu'il a été possible d'effectuer des recoupements dans ce que disent les gens. Les récits de vie repris à différents moments sont un entrelacs de faits banaux, de noms et d'événements dont il est possible de vérifier la véracité ou l'arbitraire à partir de la répétition narrative. La seconde découle de la franchise témoignée. Parfois ce fut nos interlocuteurs qui entreprirent de rétablir le contact pour continuer la conversation, préciser un fait qu'il avaient omis de mentionner, avouer personnellement qu'ils avaient évacué tel aspect dérangeant de leur vie. La troisièmeest liée au type de relation progressive entretenue avec les sujets. Les interviews sélectionnées sont des interviews suffisamment complètes et détaillées, donc susceptibles de contribuer à l'enrichissement d'une production de connaissance originale, même si l'investigation se restreint pour certains enquêtés à un petit nombre d'entrevues[27]. Enfin la dernière tient à l'intérêt que les individus ont porté à l'enquête. Non pas pour la recherche en tant que telle mais pour les mécanismes psychologiques suscités par la relation établie. En paraphrasant Michel Foucault (1990) je dirais que l'ensemble des questions/réponses/dialogues/ actions ont motivé les individus, y compris les membres de l'équipe, à se « problématiser ». La conversation, quand elle tournait à la confidence, a en effet autorisé

même, cette sensation ; mais force est de reconnaître qu'elle est avant tout le produit de notre propre représentation du social des individus avec qui nous interagissons. Ce que nous entendons dans cette notion ambiguë de saturation peut très bien être le reflet d'un refus de la personne à aller plus loin, ou de notre incapacité à élargir notre vision dans une réalité plus englobante qui ferait sens pour le sujet.

[27] Il peut devenir problématique de garder la trace de personnes en situation de marginalité, se déplaçant fréquemment et disparaissant de façon impromptue.

certaines personnes de faire le point sur un ensemble de pensées contradictoires, non exprimées et par ailleurs difficilement exprimables en d'autres contextes, qui les animaient.

Tabl. 6 : Quelques caractéristiques sociales des sujets enquêtés par la méthode des récits de vie

Tabl. 6 (suite)

2

Péripéties sociopolitiques autour de l'épidémie

Avant de se pencher sur les pratiques sexuelles et les conditions matérielles et sociales qui leur donnent naissance, il est indispensable de retracer le cadre institutionnel politique et sociosanitaire de l'épidémie du sida dans le Tamil Nadu.

Le sida : un contexte, un espace et des réappropriations

A la fin des années 80, l'Inde commença à organiser fébrilement sa lutte contre l'épidémie avec le soutien des agences internationales. Parallèlement se modela un discours à forte connotation sociale sur le sida. Propos qui se transforma et se diversifia rapidement au fur et à mesure que la pandémie devenait réalité et confirmait sa présence sur tout le territoire.

Organisation de la lutte contre le sida

On aurait pu croire que l'expérience des pays américains, européens, africains et sud-est asiatiques (notamment la Thaïlande dont la politique est érigée en modèle) eût contribué à une prise de conscience plus rapide dans le sous-continent asiatique. Dès 1986, des voies commencèrent à s'élever, notamment dans le secteur biomédical, afin de sensibiliser le gouvernement et l'inciter à prendre une décision rapide en matière d'intervention. Les délais et les incertitudes avaient considérablement retardé la mise en place d'une politique de lutte efficace contre le sida dans de nombreux pays et les contrecoups néfastes de ces attentes devenaient désormais manifestes. La chance de l'Inde, selon l'expression des experts internationaux et des scientifiques indiens, était de saisir l'opportunité de réagir rapidement ainsi que de profiter des acquis et des erreurs commis dans les autres pays. Malheureusement, il n'en fut rien et la trajectoire politique nationale allait reprendre les mêmes hésitations et tergiversations qu'en Afrique ou ailleurs.

L'intervention gouvernementale

Au début de l'annonce officielle de l'existence du sida en Inde en 1986, le Ministère de la santé et du bien-être familial (*Ministry of Health and Family Welfare*) fut l'autorité légale désignée pour prendre en charge l'épidémie. Quelques annonces préventives calfeutrées qui ne signifiaient pas grand-chose, un budget minimal jusqu'en 1992, une politique inexistante assortie d'un laisser-aller, le tout entremêlé d'une attitude de déni : tels se présentaient les signes distinctifs de l'intervention gouvernementale. Pendant plus de quatre ans, toute initiative à grande échelle fut complètement paralysée. L'irruption de l'épidémie dérangeait trop le fonctionnement de l'Union

indienne ayant déjà une multitude de problèmes de santé publique à résoudre sans compter qu'il persistait une certaine réticence à intégrer le sida au sein des activités d'un secteur santé accablé par des épidémies plus visibles et vraisemblablement plus virulentes (Bourdier et al., 1998). En l'absence de données épidémiologiques, il semblait en effet futile de se pencher sur un virus dont on ne savait pas sur qui, où et comment il se diffusait dans le sous-continent indien.

En 1989, l'organisation nationale pour le contrôle du sida (*National AIDS Control Organisation* : NACO) fut créée. Des agences internationales comme les Fondations Ford, Rockfeller et Mac Carthy financèrent des programmes de prévention et des stratégies de diffusion d'information dès le début des années 90. Mais en dehors d'initiatives privées isolées issues de personnalités médicales et d'associations caritatives, l'attitude gouvernementale restait frileuse. Les rares actions ponctuelles se transformèrent essentiellement en mesures répressives. Les personnes contaminées identifiées étaient fichées, mises à l'écart, isolées, rejetées des hôpitaux privés et publics, parfois incarcérées dans des lieux faisant office de sidatorium, comme les prostituées tamoules rapatriées de Mumbai à Chennai[28], ou dans des prisons/centres de désintoxication, à l'image des centaines de jeunes incarcérés à Manipur au nord-est du pays. En dehors de ces exactions, le gouvernement de Delhi ne réagissait guère et affichait une politique démesurément libérale du genre *on verra plus tard*. A l'inverse, des états comme celui de Goa mettaient en place une politique coercitive avec des lois renforçant la mise à l'écart des personnes contaminées et insistant sur le dépistage obligatoire pour des populations jugées vulnérables, moyennant intervention de la police si nécessaire. Ailleurs, y compris dans les grands centres urbains censés abriter un minimum de personnel compétent et informé, les autorités médicales se montraient complètement démunies, comme l'illustre le cas de cette touriste qui, victime d'une déshydratation à Calcutta, se rendit dans une clinique et, après avoir averti les praticiens de sa séropositivité, déclencha un vent de panique qui souffla dans la presse qui relata l'histoire, divulgua son identité et aboutit jusqu'aux autorités qui l'expulsèrent du pays (Maitra, 1993).

Les périodes d'irrésolution totale (1986 à 1989) et d'hésitation (1990-1991) s'achevèrent dès que les premières données épidémiologique brisèrent l'espoir de l'immunité indienne. Un des premiers projets de loi dès 1990 fut d'interdire le rejet des personnes contaminées par le corps médical public et privé. Tout individu, quelque soit son statut sérologique, a droit de recevoir un traitement de son choix où il le désire. Si la ratification du décret fut applaudie, il va sans dire que son application pose problème aujourd'hui encore (Bakshi, 1994). A l'instar d'autres pays, l'épidémie fut perçue comme un problème médical. Il est vrai que les responsables du secteur de santé avaient de quoi être inquiets en raison de l'absence de contrôle des banques de sang privées (Bhattacharya, 1991) et de la défaillance de la sécurité dans les hôpitaux. En plus de ces déficiences, la majorité des médecins et équipes paramédicales ne bénéficiaient pratiquement d'aucune connaissance sur le sida et très peu de programmes de formation du personnel de santé s'instaurait dans les hôpitaux et les écoles médicales. En fait, de 1990 à 1991, 90% du faible budget consacré au sida était destiné à la sérosurveillance. Parallèlement, les campagnes de prévention se restreignaient à des événements extraordinaires et coûteux, organisés en grande pompe (parade d'éléphants, rallye d'étudiants, procession avec bougies et slogans tels que *non au sexe sans le mariage*) où la population assistait davantage à un spectacle donné à voir qu'à une véritable campagne de mobilisation pour le droit à l'information et aux méthodes de prévention. La volonté d'obtenir des données épidémiologiques était renforcée par la politique de l'OMS suivie scrupuleusement par le pays. Pour ce faire, l'agence genevoise avait rapidement mis à la disposition de Delhi des fonds pour installer 48 centres de

[28] En 1992, le gouvernement tamoul organisa le rapatriement de 859 prostituées et de 74 enfants des bordels de Mumbai dans un train appelé, par dérision, *mukhti* (le sauveur). La première chose effectuée à l'arrivée à Chennai fut de les dépister. Parmi elles, 599 furent déclarées séropositives. En dehors de celles qui s'enfuirent, ces femmes furent isolées, mises dans des centres/détentions (Shreedhar, 1992 : 76).

surveillance épidémiologique (44 centres sentinelles et quatre centres de référence dont un à Chennai).

Le sida arriva à un mauvais moment, pourrait-on dire ironiquement. Alors que l'économie se libéralisait en 1991, le budget du secteur public de santé subissait de sérieuses entailles. Ces coupes restrictives apparurent dans le budget quinquennal et dans les budgets annuels en faveur de la privatisation de certaines branches du système de santé qui jusqu'à présent bénéficiaient d'une couverture relativement bien organisée (Kethineni, 1991). Cependant le sida allait obtenir la part belle. La première attribution consistante de fonds envers la lutte contre l'épidémie par le gouvernement central date de 1992-1993 et s'élève à 63,99 crores de roupies[29], soit 21,75% du budget annuel de la santé publique. Les trois années suivantes, le budget connaissait une évolution lente mais la part allouée au programme anti-sida allait baisser pour stagner autour de 12,5% (Qaader, 1997 : 6). Les agences internationales comme l'OMS dont l'argent transite désormais par la Banque Mondiale, l'USAID[30], l'Union européenne et d'autres fondations essentiellement américaines et anglaises assumèrent le relais et financèrent la plupart des activités menées à l'échelon national et régional. Le budget total disponible par NACO en 1996-1997 allait doubler en un an et passer à plus de 140 millions de roupies. En termes bruts, le programme contre le sida allait désormais recevoir davantage que le programme anti-malaria, anti-tuberculose ou anti-lèpre (Sridhar, 1996 : 94). Ce déploiement d'allocations tout azimuts fut accueilli comme un premier succès (Izam, 1992), sans se soucier du fait qu'une augmentation de fonds n'allait aucunement signifier un usage adéquat de cet argent. Le manque de coordination des agences internationales, qui au demeurant possèdent une grande influence sur la politique sida du pays, allait constituer un des points faibles de leurs interventions. On aurait pu penser à une complémentarité si, en prenant l'exemple du Tamil Nadu, certains bailleurs de fonds entendaient financer le développement des infrastructures privées et les investissements en bien d'équipements (USAID, donneurs autonomes) tandis que d'autres encourageaient davantage les campagnes d'information et d'éducation et l'implantation des projets de prévention (UNAIDS, Banque Mondiale). Ce compromis achoppa malheureusement et dans la pratique cette tactique bicéphale eut pour effet de creuser l'écart entre ce qui émane d'une tentative de formulation d'une politique nationale, encouragée par l'OMS, et ce qui dérive d'un processus d'atomisation mû par des initiatives privées freinant les débats en faveur d'une démarche nationale cohérente.

Les transferts de fonds en provenance de l'étranger ont souvent été retardés par des problèmes logistiques. Sont évoqués la corruption, le clientélisme, l'opportunisme et la lenteur des rouages institutionnels indiens. C'est ainsi que l'agence d'aide américaine commença les négociations à partir de 1992 mais comme elle s'opposait à ce que l'argent - dix millions de dollars - transite par les circuits tortueux et complexes de l'administration locale, trois années furent nécessaires pour que les financements accordés aillent directement à un organisme privé (APAC[31]) chargé de les répartir auprès des ONG locales. Néanmoins après quatre ans d'expérience, les raisons évoquées pour contourner l'État indien pourraient très bien s'appliquer à propos des relations entre ONG, agences intermédiaires et organisations internationales : dérèglement, népotisme, clientélisme, détournement et absentéisme se retrouvent à chaque niveau de décision et d'articulation entre institutions et ne sont absolument pas l'apanage du gouvernement indien. Lors de mes premières entrevues avec les acteurs du développement en 1996, un responsable d'ONG autant ulcéré que désabusé déplorait que les programmes anti-sida faisaient autant vivre de gens opportunistes qu'ils ne parvenaient à en protéger et en sauver.

---

[29] Un crore = 1 000 000 et dix lakhs = 1 crore. En 1997 un franc équivalait environ à 6,42 roupies.

[30] Agence d'aide américaine, très présente pour la lutte anti-sida dans le Tamil Nadu.

[31] *Aids Prevention and Control* : prévention et contrôle du sida.

Tabl. 7 : repères chronologiques de l'aide des agences extérieures

organisme	année
OMS (UNAIDS ensuite)	1995-1996*
Union Européenne	1996
USAID	1995**
UNICEF	1992
Organisations privées (ONG étrangères)	1989

** 40 millions de roupies pour 2 ans essentiellement dans le Tamil Nadu*

***30 millions de roupies pour 7 ans uniquement dans le Tamil Nadu*

La formulation d'une stratégie destinée à contrecarrer l'épidémie s'est élaborée en dents de scie. Entre déclarations alarmistes et discours d'intention (Sehgal, 1990), on n'entrevoit guère jusqu'à présent, en 1998, de résolution durable à l'échelle nationale. La politique existante reflète plutôt une ligne directrice modulable entre chaque état qu'une politique explicite. Cette ligne directrice est fortement conditionnée par l'intervention des bailleurs de fonds, comme par exemple la fameuse grille universelle d'indicateurs de prévention à satisfaire, formulée par l'OMS/Banque mondiale. Or la mise en place de programmes d'intervention plus pointus dépend, au niveau régional et local, de l'existence de données épidémiologiques montrant un taux d'incidence particulièrement élevé. Comme les taux de séroprévalence varient énormément d'une zone géographique à une autre et d'une population à une autre, il se développe alors une atomisation des actions. Trois états étaient ainsi considérés comme des épicentres de l'épidémie : Maharashtra, Tamil Nadu et Manipur (Shreedhar, 1992 : 74). En effet, les données officielles montrèrent dès le début des années 1990 une concentration de l'épidémie à Mumbai[32] et dans d'autres lieux déclarés à haut risque à l'image de Pune dans le Maharashtra, Chennai, Vellore et Madurai dans le Tamil Nadu et la zone proche du triangle d'or au nord-est du pays. Partout, les populations principalement visées étaient similaires : prostituées[33], personnes porteuses d'une MST, routiers, donneurs professionnels de sang et usagers de drogues intraveineuses. Après un recueil de données épidémiologiques à l'échelon national, le gouvernement encouragea le contrôle des activités dans les quatre principales métropoles (Delhi, Calcutta, Mumbai, Chennai) ainsi que dans trois états du nord-est où prévalait le problème de la drogue (Manipur, Nagaland et Mizoram). Les trois axes privilégiés par ordre de priorité concernaient le contrôle du sang et des produits sanguins, le dépistage obligatoire pour les donneurs de sang professionnels dans 31 villes (avec extension progressive prévue dans tous les centres urbains ayant plus de 500 000 habitants) et, en dernier lieu, l'accès de la population générale à l'éducation et à l'information.

Restait à débattre de la sexualité. A ce titre, la question de la moralité s'est rarement écartée du débat. Aujourd'hui encore, l'idée dominante est que parler ouvertement du sexe peut s'avérer dangereux (Kapali, 1994). De nombreux médecins impliqués dans la prévention prônent l'abstinence sexuelle à bras le corps et sans autre alternative. Selon ces dénonciateurs de la perversion des rapports humains, la meilleure prévention ne peut se construire autrement qu'en convaincant les jeunes à mener une vie reposant sur des principes moraux et des valeurs éthiques puisés dans l'orthodoxie hindoue A cet égard, la politique vis-à-vis du préservatif est emblématique de cette difficulté de concilier éthique de conviction et éthique de responsabilité. K. Santosh à

[32] La ville avait toujours en 1995 plus de 10% de la population totale indienne contaminée.

[33] A Kamatipura, la plus grande zone de prostitution à Mumbai, 70% des prostituées dépistées au moyen du test Elisa furent déclarées séropositives.

Chennai et D. Thiagarajan à Madurai constatèrent de leurs propres yeux le pourrissement des préservatifs acheminés dans les centres de santé primaires dans leurs cartons d'emballage au lieu d'être distribués. Il y a quelques années, les partis fondamentalistes hindous tentèrent même de bannir l'usage du préservatif. En dépit d'une enquête sérieuse démontrant l'existence de rapports homosexuels dans le milieu carcéral, la recommandation de l'association médicale indienne qui préconisait la distribution des préservatifs dans les prisons essuya un rejet sans appel en 1994 par le gouvernement sous prétexte qu'un homme ne peut pas avoir de relations sexuelles avec un autre homme dans la culture indienne (Thomas, 1994). Des réticences similaires s'observent régulièrement dans les campagnes de prévention destinées aux adolescents : parler de sexe risquerait de susciter des idées lubriques. Avant 1993, l'éducation sexuelle était quasiment absente du cursus scolaire mais depuis, si tout le monde s'accorde à mettre l'accent sur l'abstinence avant le mariage (alibi culturel), peu de responsables - y compris des représentants d'ONG - sont d'accord pour parler du préservatif devant n'importe quel public. L'évoquer signifie inciter les innocents chérubins à avoir des rapports sexuels, leur donner des envies nouvelles, les motiver à expérimenter des pratiques autrement impensables. En l'espace de quatre années, les positions extrêmes se sont renforcées : d'un côté les partisans de l'orthodoxie remettent à l'ordre du jour les traditions indiennes (en oubliant toutefois d'en présenter une lecture exhaustive) fondées sur la chasteté, la virginité avant le mariage, la monogamie et la sublimation de l'énergie sexuelle. De l'autre les défenseurs, encore minoritaires, d'une attitude progressiste reconnaissant la nécessité de s'accommoder, bon an mal an, des changements à l'oeuvre au sein d'une société pluriculturelle en mutation. Un dernier parti pris négationniste consiste à ne pas croire en la sexualité comme cause majeure du développement de l'épidémie en Inde : en 1995 un médecin notoire de Madurai affirmait dans la presse et au cours de campagnes publiques véhémentes que la situation indienne était aux antipodes de celle des pays européanisés en ce sens que les sources de contaminations hétérosexuelles, et à fortiori homosexuelles, restaient marginales en comparaison à celles générées par le sang non testé et par l'échange de seringues dans les hôpitaux.

Comme il fallait s'y attendre, la dimension médicale du sida a nettement supplanté l'action non médicale pourtant indispensable afin de combattre l'épidémie. L'Inde qui n'a rien à envier à l'Occident dans le domaine de la recherche biomédicale a créé dès le début des années 1990 plusieurs centres dont le célèbre institut national de recherche sur le sida *(National AIDS Research Centre : NARI*) à Pune dans le Maharashtra. Des hôpitaux publics financés par l'État et des institutions privés sponsorisées par des agences extérieures, à l'image de l'hôpital de Vellore dans le Tamil Nadu, possèdent les équipements extrêmement performants. Des recherches sont menées activement en différents endroits pour la mise au point de vaccins et de traitements biochimiques. Plus timide, mais néanmoins vivace, est la promotion des médecines classiques (*Siddha* dans le Tamil Nadu, *Ayurveda* et homéopathie ailleurs, *Tibb-Unani* dans les institutions médicales musulmanes) pour l'administration de traitements destinés à renforcer le système immunitaire et retarder l'échéance de la maladie[34].

La palme d'or pour attirer les financements directement de l'étranger sans passer par Delhi revient au Tamil Nadu. Cet état fut effectivement un des tout premiers à créer une structure solide, au statut souple, oscillant entre la fonction publique et la flexibilité du secteur privé, et à la gestion relativement plus malléable que celle des administrations nationales. Cet organisme désigné en tant que cellule d'information et de prévention sur le sida (*Tamil Nadu State AIDS Control Society* : TNSACS) allait assumer la double charge de gestion et de contrôle du suivi des programmes locaux qu'elle sponsorise. Simultanément, une émanation de l'agence d'aide américaine dénommée APAC, au fonctionnement prévu jusqu'en 2002, s'inaugura en 1995 en collaboration avec l'association des volontaires de santé (*Voluntary Health Association : VHS*) du Tamil Nadu dans le

[34] Le corps médical reste partagé sur la question. L'intégration des médecines savantes est critiquée par certains (Voir Gangakhedar, 1994; Kumar, 1994).

but de promouvoir le financement et la logistique d'au moins 150 organisations d'aide envers la lutte contre le sida. Son directeur, le Dr. Krishnamurthy, me manqua pas de souligner, à l'occasion, la spécificité « avant-première » de cette transaction directe entre un bureau régional et une agence internationale (*The Hindu, 1 déc.95*). A côté, l'utilisation des fonds publics reste extrêmement lente en dépit des allocations supplémentaires accordées pour le programme anti-sida depuis le milieu des années 1990. Le département des finances de l'État qui concède l'argent à NACO passe en effet par une série de procédures administratives qui n'en finit pas de ralentir la remise parcimonieuse du budget. Chaque niveau transitoire (Union, état, district, municipalité) retarde ensuite encore davantage l'usage des fonds pour la mise en place des projets des ONG.

Il serait injuste d'incriminer seulement l'État : les organismes intermédiaires (APAC/VHS, TNSACS) chargés de financer les ONG locales délayent également le temps de versement. Un des arguments le plus fréquents avance, parfois non sans raison, que les ONG qui se constituent spontanément n'ont pas toujours la compétence suffisante pour recevoir un encouragement matériel conséquent. En effet à chaque déblocage de crédits, tout concourt à griser les candidats de l'humanitaire et les conséquences d'un tel déversement de devises ne sont pas sans aléas au regard des motivations réelles des responsables d'ONG (Bourdier, 1999a). C'est ainsi que l'annonce réitérée de la venue imminente de l'aide internationale dans la presse, la radio et la télévision n'est pas sans provoquer un effet retord. Comme cela se produisit fin 1996, les promoteurs de l'aide annoncèrent par affiches publicitaires des sommes colossales mises à disposition du secteur privé[35]. Du coup, 534 ONG soumirent *illico presto* des projets en réponse aux appels d'offres de TNSACS[36], n'hésitant pas à exagérer ni même parfois inventer des situations alarmistes sur l'avancée de l'épidémie dans la zone géographique correspondant à leur intention d'implantation. A peu près au même moment, une centaines d'autres associations proposèrent leur programme à financement auprès d'APAC ou a des ONG étrangères (le plus souvent religieuses).

Récemment, des plans d'action descendent jusqu'à l'échelle du district (subdivision administrative de l'état) mais exceptionnellement jusqu'au taluk et à la municipalité. Cependant, ces initiatives gouvernementales s'exercent encore en tant que projet pilote à l'instar de celle promue par le chef de district (*Collector*) d'Ambedkar North Arcot au nord du Tamil Nadu (*The Hindu*, 9 nov. 96). Cette tentative de décentralisation, assortie d'une intégration horizontale avec d'autres programmes santé et de développement socio-économique, ambitionne d'intégrer les projets du gouvernement avec ceux des ONG. L'objectif vise à articuler progressivement, en trois phases, l'amélioration des structures hospitalières médicales avec un développement intégré tout en mobilisant les ressources humaines locales. Au delà d'un projet qui s'enlise dans les discours incantatoires, les assemblées interminables et les campagnes de promotion effectuées en grande pompe, les résultats restent mitigés. Qui plus est, les politiques de non discrimination ne sont pas toujours populaires. Par exemple, la tentative d'insertion des personnes atteintes dans les structures hospitalières du district North Arcot achoppa subitement lorsque, en mai 1998, la population manifesta son mécontentement et engagea des pressions violentes pour exiger la création d'unités séparées destinées aux individus contaminés par le virus (*The Hindu*, 16 mai 98).

Le risque de diffusion rapide, quoique non exclusif, de l'épidémie auprès de personnes marginalisées (prostituées, homosexuels, usagers de drogues injectables, groupes et individus vivant dans une précarité économique totale) pose problème pour l'instauration d'une politique publique adaptée à cette frange importante de la population. Ainsi, l'homosexualité représente un crime selon la loi indienne, suite à quoi l'État ne daigne pas reconnaître, et encore moins soutenir,

[35] Le Tamil Nadu dépensa 17 crores de roupies en 1996-997 en demanda 29 pour l'année budgétaire suivante. A titre de comparaison 700 crores de roupies sont dédiées au sida durant le neuvième plan quinquennal pour tout l'État indien. Le Tamil Nadu s'arrogerait à peu près un cinquième du montant total à partager entre les 27 états.

[36] En règle générale, les projets retenus, environ 80 par le truchement de TNSACS, reçoivent de 5 à 600 000 roupies pour deux ans.

des actions dirigées envers des personnes effectivement désignées comme homosexuelles[37]. Il en va de même pour les usagers d'héroïne ou d'un autre produit injectable qui se mettent en dehors de la loi (Naik, 1991). Le gouvernement de Delhi admet que les drogues dures provoquent des ravages dans des lieux géographiquement identifiables comme le Manipur et le Mizoram (Sehgal, 1990, Zohmingthanga, 1998) mais de nombreux gouvernements locaux refusent de reconnaître l'existence du fléau au sein de leur territoire et dans toutes les couches sociales de la population, en dépit d'études sérieuses et de plus en plus nombreuses montrant la gravité universelle du problème dans le pays[38].

Plus tardif encore est l'intérêt porté aux soins des personnes contaminées en dehors de mouvements ponctuels commencés au début des années 90 et soutenus par des associations caritatives laïques et religieuses (chrétiennes). A Goa, l'histoire de Dominique de Souza emprisonné durant sa séropositivité eut des retentissements dans tout le pays dans la mesure où il fut la première personne contaminée à revendiquer son statut et à lancer une organisation (*positive people*) destinée à défendre les droits des séropositifs. Progressivement, d'autres ONG s'y consacrèrent mais eurent énormément de mal à trouver leur propre financement extérieur car le suivi socio-psychologique des personnes atteintes et le soin des malades apparaissaient comme des préoccupations de second ordre : il fallait avant tout protéger la population par l'épidémie. C'est principalement sous l'impulsion d'ONG ayant pignon sur rue (comme *YRG care* en Tamil Nadu) que le conseil, le soutien, l'éducation alimentaire et l'attention portée aux personnes malades eut droit de cité (Bharat, 1995 & 1997; Bourdier, 1998d). Le Tamil Nadu devint alors le premier état en 1997 à annoncer officiellement la cession d'une partie de son budget anti-sida aux soins et suivis des familles et des personnes contaminées. Sur les 50 lakhs de roupies dont disposait TNSACS pour 1996 et 1997, 2 lakhs furent destinés au soin des personnes atteintes. Une somme supplémentaire alla ensuite pour le soin des personnes infectées : traitement des maladies opportunistes, recherche d'une médication à partir de la médecine traditionnelle tamoule et de l'homéopathie. Récemment les organisations internationales, reliées par les agences locales, décidèrent de promouvoir les réseaux de personnes séropositives afin de constituer des groupes de support et les inclure dans les programmes de prévention. Ces réseaux assument bien évidemment d'autres fonctions (lobbying auprès du gouvernement, relais entre populations marginalisées et responsables d'ONG, lutte contre la discrimination) en plus de celle, originale, qui consiste à encourager les mariages entre personnes contaminées (Rattanani, 1994; Vijayalakshmi, 1998) afin d'éviter les mariages arrangées auxquels risquent d'être confrontés tôt ou tard les séropositifs célibataires. A travers les actions intentées par les associations de personnes contaminées, un effort pour obtenir une plus grande visibilité sociale s'amorce non sans difficulté. Par exemple, des individus de plus en plus nombreux prennent la parole et apportent leurs témoignages ; des encarts mentionnant le statut sérologique ont désormais leur place dans les annonces matrimoniales des journaux des grandes villes afin de montrer que l'on a plus peur d'afficher son statut et qu'il faut avoir le courage de ne pas tromper le partenaire.

La mobilisation des ONG et du secteur privé

Comme dans la plupart des pays, les premières initiatives dans le domaine de la prévention provinrent du secteur associatif qui sans attendre la médiation de l'État[39] sut mobiliser l'opinion

[37] Pour une documentation sur l'homosexualité et les mouvements *gays* en Inde voir Balusubramaniam (1996), Joseph (1996), Shakuntala (1977).

[38] Pour le Tamil Nadu, consulter Kumar et Daniel (1995); Kumar, Muduliar et Daniel (1995).

[39] Le volontariat est important en Inde. Le secteur associatif a une longue tradition et des institutions privées assument le rôle de coordination comme l'association volontaire de santé indienne (*Voluntary Health Association of India)* qui a des ramifications dans plusieurs états. Ce dernier est fortement implanté dans le Tamil Nadu et s'implique activement dans la lutte contre le sida.

internationale et attirer l'attention sur l'inertie du gouvernement. Réciproquement, les pouvoirs publics reconnurent très tôt l'indispensable participation du secteur privé dans la lutte contre l'épidémie (Sehgal, 1990c).

Tabl. 8 : Chronologie de l'intervention dans le secteur privé et public

	Tamil Nadu	reste de l'Inde
premier diagnostic	1986 (hôpital de Vellore)	1987
premières ONG	1989-1990	1990
assoc. communaut.	1995-1996	début des années 90
groupes séropositifs	1995	1989 à Goa
groupes *gays*	1994	1994-1995
structure govt/privé	1992-1993 : TNSACS	1993 : Manipur, etc.
organisme fédératif	-	1992 : NACO

Source : enquêtes personnelles et documents ONG.

Les premières ONG à se consacrer spécifiquement à la lutte contre le sida apparurent dès la fin des années 80. Auparavant certaines organisations d'aide intégraient la prévention du sida dans leurs activités de développement mais d'une manière camouflée, discrète et épisodique. Les notions de prévention sociale et individuelle se confinaient à des interventions rudimentaires et se limitaient à des incitations dont l'objectif, fortement imprégné de valeurs idéologiques, se limitait à renforcer l'harmonie de la famille. La majorité des leaders des associations bénévoles ne parvenaient guère à se départir de l'idée que la société, structurée dans ses formes conventionnelles, constituait un rempart absolu contre la propagation de l'épidémie. D'autres associations habituées à travailler en faveur du planning familial ajoutaient en catimini l'élément santé comme justification supplémentaire de l'emploi du préservatif, néanmoins perçu comme un pis-aller.

Les initiatives envers la lutte contre l'épidémie sont, à l'origine, l'oeuvre d'un petit cercle de personnes. Contrairement à d'autres pays, les voix des individus contaminés reçurent peu d'échos à une ou deux exceptions près. Dans le Tamil Nadu, ce furent des microbiologistes qui, les premiers, organisèrent des campagnes médiatisées destinées à affronter l'épidémie et sensibilisèrent la population en parlant ouvertement de la sexualité. A côté des scientifiques issus du secteur médical, des travailleurs sociaux et des journalistes entreprirent des actions communautaires auprès de catégories de personnes dont on ne parlait pas jusqu'à présent. Ces premières ONG circonscrivèrent leurs projets sur les prostituées, les transsexuels et les homosexuels et eurent le mérite d'attirer l'attention - sans pour autant céder à la logique du fléau[40] et de la discrimination - sur l'existence et les conséquences de la prostitution masculine et féminine dans toutes les couches de la population. A côté de ces interventions atypiques et quelque peu dérangeantes, la mode demeurait aux grandes campagnes de masse coûteuses et peu convaincantes, où durant une journée entière la population, notamment les adolescents des lycées et des collèges, était appelée à défiler dans les rues en hurlant des slogans contre le démon mythologique (*rakshasa*) réapparaissant sous la forme de l'infâme sida.

Si le nombre d'ONG augmenta rapidement après 1992 grâce à l'encouragement des organisations internationales[41], les efforts consentis se déployaient rarement de façon uniforme. Les

[40] Prise de position fondée essentiellement sur des préjugés moraux, au détriment de toutes considérations objectives et éthiques.

[41] Sur les relations de dépendance entre ONG et organisations internationales, consulter F. Bourdier (1999a et 1999b).

programmes de prévention ciblaient principalement, en dépit des recommandations initiales, les centres urbains et d'énormes disparités surgissaient d'une ville à l'autre - comme entre Madurai et Coimbatore par exemple - et à l'intérieur-même d'une ville : les slums et les quartiers défavorisés devenaient les cibles prioritaires des ONG pour qui les pauvres constituaient une population ignorante, acculturée et miséreuse particulièrement vulnérable.

Les conflits entre secteur privé et gouvernement ne se firent pas attendre dès l'instant où le gouvernement suggéra aux ONG de poursuivre ce que le secteur public avait du mal à accomplir. En Tamil Nadu, le premier projet d'éducation informelle réalisé sur une grande échelle s'avéra un fiasco et coûta près d'un demi million de roupies. Idem pour un programme d'éducation formelle dans les écoles à partir du secondaire. La réticence et le blocage des professeurs de collège à aborder simultanément les thèmes de la sexualité et du sida (Joshi, 1994) incitèrent alors les institutions publiques à utiliser les services des associations perçues comme des réservoirs de gens à même d'effectuer la besogne contraignante, tout en leur dictant néanmoins le protocole d'action. S'il va de soi que les organisations financées et contrôlées directement par une agence d'état (NACO, TNSACS) pouvaient difficilement négocier un rôle imposé, celles qui restaient davantage autonomes et n'avaient pas de compte à rendre au gouvernement surent mieux prescrire leur conditions d'interventions à l'image des associations *SIAAP* à Chennai, *Teddy Trust* et *Arioka Agam* à Madurai (Bourdier, 1998d).

Tabl. 9 : Evolution du nombre d'ONG impliquées dans la lutte contre le sida

	1990	1992	1994	1996	1998
Chennai	6	15	20	35	50
Coimbatore	-	-	-	2	1
Madurai	1	4	10	25	35

Sources : TNSACS, enquêtes personnelles

L'installation d'une ONG dans un lieu spécifique dépend de plusieurs facteurs dont certains sont étroitement liés aux particularités politiques et sociales locales. A Coimbatore, par exemple, aucune ONG se consacrant au sida n'était parvenue à s'implanter de façon durable en 1998. En 1996, je rencontrais dans cette ville une association travaillant pour ainsi dire dans la clandestinité et qui disposait en conséquence d'un potentiel d'impact négligeable. Une autre organisation soucieuse de promouvoir la prévention auprès des prostituées et dans les bordels du centre ville dut arrêter ses activités en raison des pressions concomitantes de la police, du milieu mafieux et des sphères de la société bien pensante préférant se réfugier derrière les apparences d'une ville sachant concilier conformisme religieux avec dynamisme économique ; en même temps, l'élite sociale restait soucieuse de conserver son apparence conventionnelle renforcée par une éthique liée au respect de la coutume et à l'orthodoxie de caste. Si la bourgeoisie indienne cherche à conserver ces mêmes valeurs autant à Madurai qu'à Chennai, les contraintes sociétales n'en demeurent pas moins contrebalancées par des conjonctures particulières. Madurai est une ville touristique et de pèlerinage où il demeure toujours possible de penser l'apparition du sida comme un problème cosmopolite résultant des mouvements de population venant de l'extérieur. Chennai, quant à elle, offre l'image d'une mégapole où la marginalité sociale est particulièrement visible et s'inscrit avec tant de force dans l'espace que l'on peut circonscrire (artificiellement, il va de soi) des poches de

vulnérabilité. Dans ces deux cas, les autorités acceptent alors tacitement que l'épidémie soit confinée à des groupes marginalisées et aux exclus de la société. Mais là encore, comme l'attestent les déclarations véhiculées dans les media (*The Hindu*, 21 sep. 95, *Indian Express*, 26 jan. 96), moins dans le cadre d'une démarche purement altruiste que dans l'espoir de limiter les ravages de l'épidémie à des populations identifiables.

Parallèlement, on est en droit de s'interroger sur l'augmentation rapide du nombre d'ONG. Leur sincérité a été soulevée à maintes reprises et on ne peut s'empêcher de reconnaître que beaucoup d'entre elles n'ont qu'une existence sur le papier. Une enquête à Pune (Maharashtra) en 1996 révéla que 70% d'entre elles avaient une existence virtuelle et se contentaient d'absorber leurs budgets pour maintenir leurs infrastructures et garantir le paiement des salariés (*Indian Express*, 26 sep. 96). D'autres enquêtes effectuées dans le Tamil Nadu et de part et d'autre du pays[42] mettent en évidence trois types d'ONG : celles minoritaires, pleinement actives, qui s'investissent de façon désintéressée en vue d'accomplir leurs objectifs à terme, celles majoritaires qui sont partiellement actives et qui se créent en fonction des fonds disponibles, et celles qui ne fonctionnent absolument pas, et sont en éventuelle attente d'une opportunité financière. Subséquemment, un esprit de compétition règne entre les ONG. Une lutte sans merci qui implique délation, récupération du personnel compétent, chantage politique, clientélisme et discours populaire destiné à briser les efforts d'un concurrent. Des réseaux informels se forment pour faire contrepoids à d'autres réseaux, rarement dans un but de synergie collective mais plutôt dans une perspective stratégique (drainer les fonds, s'unir contre un ennemi commun, s'attirer la sympathie des experts internationaux). Au bout du compte, la notion de partenariat que cherche courageusement à promouvoir un réseau apolitique et indépendant (*Network-SMI*[43]) basé près de Madurai, reste encore à l'état de projet.

Très peu d'ONG indiennes possèdent une source de financement interne. La quasi totalité reçoit des fonds de l'étranger. Dans le Tamil Nadu, seulement quatre à cinq associations (*Teddy Trust, Ariokya Agam* à Madurai) jouissent d'une garantie d'autonomie et de financement durable et ne dépendent pas des soubresauts de la politique internationale dont personne ne sait en quoi, et sous quelles conditions, consisteront les donations pour le sida dans le moyen et long terme. C'est dire la fragilité du système de financement sur lequel reposent les ONG. N'ayant pas été en mesure de générer une mobilisation au sein de la population indienne, elles sont constamment menacées de disparition en cas de restriction de l'aide extérieure. Fait surprenant, personne n'ose véritablement, à l'aune du XXIè siècle, proposer des solutions internes pour se procurer des fonds : pourtant, à titre d'indication, les dons reçus par les temples du pays Tamoul en une année suffiraient largement à couvrir le budget pour la prévention sociale du sida durant plusieurs années. Un secours hindou est-il pensable ?

En contrepoint, apparaissent sporadiquement des mouvements de mobilisation communautaire. A Calcutta, les prostituées s'organisent, demandent un statut légal et entendent participer à la lutte contre l'épidémie (Namboodiri et Chowdhury, 1997) Elles entendent diffuser leur action dans l'Inde entière et susciter un mouvement d'envergure nationale, déjà initié auprès des ministères à New Delhi en 1996. Le Comité national des femmes a constitué dans le Tamil Nadu un groupe

[42] Document ronéotypé réalisé par Network SMI, 1998, Madurai (non publié).

[43] Il s'agit d'un réseau constitué en 1992 qui regroupe 162 petites ONG rurales, disséminées dans tous les districts du Tamil Nadu, soucieuses de conserver des approches communautaires. Leurs objectifs visent à insérer la prévention du sida dans les activités de développement en regroupant leurs efforts et en évitant toute duplication de projet en un même lieu géographique. Ces associations se sont regroupées en fédération pour afficher leur existence et se faire reconnaître dans la mesure où, seules, elles n'ont pas accès aux sources de financement venant de l'étranger pour des raisons linguistiques (obligation d'écrire des projets et des rapports en anglais), sociales (structure associative de type communautaire ne correspondant pas aux critères dictés par la Banque mondiale, manque d'accès à l'information) et géographiques (éloignement des centres de décisions, mainmise des grandes ONG des villes qui tissent des rapports de proximité avec les bailleurs de fond et tentent de chapeauter les associations rurales).

d'anciennes prostituées qui fait pression au niveau du gouvernement et attire l'attention sur des problèmes ouvertement peu discutés comme la prostitution des mineures et le trafic des femmes (*National Commission for Women, 1996 et 1997*). Des communautés *gays*[44] issues de différentes classes sociales dans le Tamil Nadu et dans les grandes métropoles de l'Union indienne développent leurs réseaux et prennent une part active dans la prévention et l'éducation tout en se focalisant sur les problèmes spécifiques aux homosexuels (reconnaissance sociale, droit juridique, discrimination, modification de la constitution à leur égard). Malheureusement ces associations d'homosexuels sont le plus souvent contraintes d'agir en dehors de la loi, restent soumises à la remontrance populaire et doivent souvent dissimuler leur spécificité (usage d'une terminologie déguisée comme celle intitulée « regroupement des hommes marginalisés de Chennai »). Seule une d'entre elles, à Mumbai, est autorisée à publier un journal (*Bombay Dost*) reconnu d'utilité publique dans la mesure où il contient une foule de conseils pratiques sur la prévention du sida.

En dehors de ces mouvements créatifs exceptionnels, le nombre des organisations communautaires (qui ne sont pas des ONG) dans le Tamil Nadu régressse inéluctablement. En ces temps d'épidémie, leur essor connut trois phases : leur apparition à côté des ONG, leur développement assorti d'un accès à une relative autonomie et, depuis peu, leur diminution puis leur absorption dans les ONG. L'explication de cette résorption découle d'une volonté de refus de confier *in fine* la responsabilité des projets de prévention à des personnes volontaires considérées insuffisamment entraînées et trop impliquées dans la vie locale. Les formations communautaires furent pourtant encouragées au début car la contribution des groupes d'entraide intra-communautaire était unanimement reconnue indispensable pour lancer les premières actions de lutte contre le sida et jauger la capacité des populations à se mobiliser. Parallèlement, avec la montée du professionnalisme humanitaire, les représentants de la population que sont les leaders des organisations communautaires commencèrent à faire figure de parents pauvres. Les organismes internationaux et les grosses ONG critiquèrent la difficulté de ces mouvements populaires à assurer des formations, à maintenir une cohésion, à rester structurés et à faire aboutir des projets planifiés. Peut-être encore plus dérangeants, leurs objectifs, ou plutôt les processus qu'ils lançaient, manquaient de limpidité pour des bureaucrates habitués à comptabiliser, évaluer, prévoir un agenda, mettre en place des actions tangibles et exiger une tenue de route des projets sans détour imprévu. Suite à ces attaques discutables mais difficilement parables, les financements tendirent à s'effriter au profit des ONG dont certaines montrèrent leur ingéniosité à récupérer les membres les plus capables et les plus motivés des organisations communautaires.

Le discours institutionnel sur l'épidémie

Dix années d'information et de prévention sur le sida ont généré des doutes et des certitudes, des interrogations et des réappropriations, des violences et des rancoeurs. Si les termes *aids patti* ou *aids noy* (sida) font désormais parti du vocabulaire de tout un chacun, il n'en reste pas moins que les causes épidémiologiques sont loin d'être claires pour tout le monde. Par ailleurs, l'omniprésence de l'information devient source d'ambiguïté tant elle devient oppressante en certains lieux et auprès de certaines populations exagérément ciblées[45] qui, par réaction, la condamnent et parfois refusent d'y croire.

Entre faits et rumeurs

[44] La terminologie *gay* est employée ici dans la mesure où ces groupes se définissent comme tels.

[45] En 1998, les populations des slums de Chennai où nous travaillions rejetaient systématiquement la venue d'ONG et de travailleurs sociaux venant leur parler de l'épidémie.

Dès l'apparition du sida, une distinction s'établit entre les coupables et les victimes. Les premiers désignés comme fautifs étaient les étrangers et les indiens résidant en dehors du pays. Cette catégorie de personnes potentiellement contaminée se voyait accusée d'amener l'épidémie dans le pays, plus ou moins sciemment. Les ennemis traditionnels de l'Inde orthodoxe étaient visés, à l'instar des pakistanais, des chinois et des musulmans indiens que les partis extrémistes hindous dénoncent régulièrement comme des groupes antinationaux, traites de la patrie et à la solde de leur voisin/frère ennemi. Les victimes étaient les individus qui contractaient le virus à cause de ces douteux personnages. Il est d'ailleurs emblématique que les dispositifs toujours en vigueur concernant le dépistage obligatoire des étrangers séjournant plus de six mois dans le pays perpétuent cette inquiétude tant irrationnelle que rassurante voyant dans le sida un mal venu d'ailleurs[46].

Avec l'avancée de l'épidémie, la différenciation entre accusés et innocents se complexifia. La recherche du bouc émissaire ne pouvait plus se restreindre à une entité venue du dehors maintenant que l'épidémie se propageait de l'intérieur. Commença alors la recherche de personnes puis de groupes reconnus pour leur grande promiscuité sexuelle comme les prostituées, les routiers (censés être les clients privilégiés des premières), les habitants des bidonvilles mais aussi les donneurs de sang professionnels. Le cercle des victimes comprenait les familles orthodoxes, les épouses dont la fidélité et la monogamie ne faisaient aucun doute, les transfusés, les hémophiles, les enfants de femmes séropositives. Étrangement, les usagers de drogue injectable et les homosexuels n'étaient pas inscrits sur la liste noire des responsables de la diffusion du sida, pour la simple raison que les gouvernements régionaux comme la population ne reconnaissaient pas l'existence de ces pratiques. Au mieux ces activités marginales confinées à quelques déviants de la société censés vivre dans la marge n'étaient pas considérées dangereuses pour les autres. Au pire si de tels groupes à risque existaient en de rares endroits, on estimait qu'ils étaient coupés de la société et interféraient peu dans son devenir. Ce n'est qu'au bout de quelques années, quand la société « découvrit » leur existence dans les meilleures familles et les milieux sociaux les plus conventionnels, que l'attention commença à se porter sur eux et qu'ils devinrent à leur tour désignés comme groupes à risque à part entière. Depuis 1998, le processus d'accusation vis-à-vis de ces deux catégories d'individus où l'on rassemble pêle-mêle des individus n'ayant guère de points communs continue son chemin et s'amplifie désormais à tel point qu'on les présente comme le syndrome d'une nouvelle élite décadente et corrompue par l'influence occidentale.

Parallèlement, les discours réactionnaires ne manquent pas d'essaimer. Les partis politiques hindous en profitent pour s'en prendre aux mouvements féministes et à toute association qui lutte pour l'émancipation sociale de la femme. Les militantes sont perçues comme des êtres asexués ou des femmes immorales qui ne peuvent se contenter d'un seul homme : « un au matin, un au réveil » avait surenchérit un leader religieux charismatique lors d'une meeting public en 1997. En contrepoint, le modèle idéal de la femme repose sur la déesse *Sita* la parèdre de *Rama*, chaste, fidèle, vénérant son mari comme un Dieu et sachant faire preuve d'abnégation totale. Le sida s'inscrit à la fois dans la logique de l'ordalie et du destin : un événement inscrit dans le *karma* des personnes qui se sont rendues coupables d'un acte illicite proscrit par la tradition, le plus souvent un acte sexuel interdit. De célèbres *saddhus* et *gurus* d'Haridwar (une des sept villes saintes où passe le Gange, située au pied des Himalayas) ont présenté l'épidémie comme un mal nécessaire allant éliminer les indésirables du sous-continent indien, en même temps qu'elle régulerait le problème de la croissance démographique ! Les fondamentalistes ne sont pas les seuls à remettre en cause la vertu des femmes qui s'écartent de l'orthodoxie. Un discours général commença à poindre,

[46] Dans la pratique, cette loi n'est pas appliquée partout mais, significativement, elle est en vigueur dans les villes à fort contingent d'étrangers africains (Bubaneswar et Puri en Orissa) et d'autres lieux comme Pondichéry considéré comme un creuset du cosmopolitisme en Inde avec l'*Ashram* de Sri Aurobindo et la cité internationale d'Auroville.

affirmant que la moitié féminine ne sachant plus maîtriser sa sexualité[47] allait transmettre le sida aux hommes. En ces temps de libéralisation des moeurs, son comportement licencieux lié à sa sexualité débordante que la société ne parvenait plus à contrôler devenait la cause principale de la propagation rapide du virus (Bourdier, 1997b) comme en témoigne le nombre important de prostituées égarées qui sont en réalité des femmes avides de sexe et qui sollicitent en conséquence les hommes et les écartent de leur devoir familial.

Plus pernicieusement un autre discours véhiculé au départ par les classes moyennes s'instille au sein de la population : la société dans son ensemble est accusée de relâchement. Plus rien ne se fait comme avant et les temps modernes annoncent l'aube d'une décadence imminente, voire d'une catastrophe inévitable. L'avènement du sida est réinterprété à travers la cosmologie hindoue des quatre cycles de vie qui se succèdent et recommencent éternellement. Le *dharma* qui représente l'ordre et l'éthique propre à chaque *jati* n'est plus respecté. De façon similaire, le sida s'interpréta par les élites sociales du Tamil Nadu au début des années 90 comme une maladie sociale liée à l'environnement[48]. En d'autres termes, l'augmentation de la proportion de personnes contaminées reflète un profond malaise dans la civilisation. Les moeurs se relâchent, les modes de vie sont décadents. Tabac, boisson, pollution industrielle, insalubrité de l'hygiène, environnement dénaturé, promiscuité, dégradation des régimes alimentaires, immoralité sexuelle, vie familiale éclatée, rupture des liens de solidarité, vie dépravée, absence de spiritualité, négligence des ancêtres et du sacré, abus de drogues médicamenteuses sont autant de paramètres qui concourent à la propagation de l'épidémie. A l'instar d'autres maladies socialement connotées comme la lèpre et la tuberculose, l'ordre biologique et l'ordre social se concilient dans le discours étiologique sur l'épidémie.

Cette conception plonge ses racines dans la médecine savante du *Siddha* dont certains praticiens contemporains en sont devenus les exégètes médiatisés. Tout ce qui ne cadre pas avec une éthique générale des comportements est censé affaiblir la personne. Celui qui a trop de relations sexuelles exige de son corps un travail supplémentaire pour la fabrication du sperme, d'où une fragilisation immunitaire qui laisse la porte ouverte à toute sorte de virus. De même celui dont les actes ne sont pas conformes aux valeurs traditionnelles laisse une porte d'entrée à de nombreuses maladies dont le sida n'est pas exempt. Sont également évoquées la notion de faute commise dans une vie antérieure et celle de mauvaise constellation dans l'horoscope. Un discours encore plus cassant car décontextualisé de sa source médico-historique et intellectuelle reprend toutes ces idées et trouva écho dans les campagnes de prévention organisées par le Rotary et le Lions club. Il perdura en 1996 jusqu'à l'intervention d'ONG aux propos plus objectifs pour subsister çà et là, à l'état endémique.

La terminologie *aids patti* étend son sens, devient source de métaphore et des mots dérivés naissent et meurent au gré de la fantaisie et de l'imagination fertile des propagateurs d'un discours médical fortement socialisé. Des néologismes expriment alors le sida propre à une caste, à une catégorie de genre ou à une occupation professionnelle particulière comme l'expression qui désigna à un moment donné le sida des camionneurs. Cependant, la loi des analogies et des connotations sociales prend le pas sur les lois de formation des mots en usage en Inde. Ce phénomène n'est pas sans rappeler celui qui se déroula en France une dizaine d'années auparavant avec la création controversée du terme sidaïque dont le suffixe final évoquait un peu trop les mots d'origine juive. Au même titre que la tentative de récupération de la peur du sida servit d'alibi au Front national pour renforcer sa politique d'exclusion, l'utilisation martelée d'expressions et de slogans catastrophistes en Inde alimenta amplement les propos anti-musulmans et xénophobes de la droite nationaliste conservatrice indienne. Transformant alors le sida en un combat politique, les détenteurs de cette pensée, heureusement minoritaires, jetaient toutefois le doute et la confusion

[47] La conception de la sexualité féminine naturelle est détaillée au chapitre suivant.
[48] L'environnement est pris ici dans le sens large.

dans l'opinion publique confrontée à des discours contradictoires où la dimension médicale interférait avec la dimension sociopolitique.

Sans pousser trop loin l'analyse dans cette direction, l'explication de l'avancée de l'épidémie dans le sous-continent indien se replace également dans un contexte de globalisation de l'économie, de libéralisation et de référence à la crise mondiale (Bourdier, 1999a). En avril 1998, un ministre du nouveau gouvernement en place (appartenant au Parti du peuple indien, le BJP : *Bharatiya Janata Party*) annonça devant la presse qu'en amenant l'aide dans le pays, les agences internationales et les pays développés apportaient également le sida. Epidémie des idées et épidémie liée à un virus deviennent ainsi étroitement corrélées. Les exemples abondent en déclarations métaphoriques reprises sans discernement par les media, sans compter l'idée diffuse mais relativement bien ancrée qu'une amélioration de la situation passe par un renforcement de la spécificité indienne, c'est-à-dire par la promotion de certaines valeurs (famille, chasteté, etc.) et le rétablissement d'interdits (séparation des communautés, mise à l'écart des nouveaux parias, etc.).

Reformulations

Rien d'étonnant dans ce contexte à ce que l'épidémie ait pendant longtemps été considérée comme sélective. Elle l'est encore à certains égards mais à force d'identifier de nouveaux groupes à risque et d'élargir l'éventail des boucs émissaires, le contingent de personnes vulnérables s'est tellement agrandi qu'il finit par englober la majeure partie de la société ! Le vocabulaire change : auparavant étaient évoqués « l'effet bombe à retardement » (*Indian Express*, mai 97), « la menace épidémique plausible mais qui relève de l'incertitude » ainsi que « l'espoir d'éviter la catastrophe et de trouver une solution miracle » (Baweja, 1992). Maintenant on parle du « spectre qui s'abat sur le pays » (Ramasundram, 1996), du « chaos généré par le sida » (Menezes, 1997) et « des effets dévastateurs de l'épidémie ». Pour couronner le tout, la Birmanie, la Thaïlande et l'Inde constituent selon les experts « le triangle de la mort » à l'égard du sida et des responsables indiens reprennent le discours officiel de l'OMS qui classifie ces trois pays comme « zone mortifère » (*death zone*) où serait recensé 90% des cas de sida déclarés dans toute l'Asie (*The Hindu*, 10 fév. 98).

La situation présente est à l'opposé de la période de déni des années 1985-1990. Les media commencèrent tôt à incriminer tout le monde vis-à-vis du risque de contagion et à recommander la nécessaire mobilisation de tout un chacun (Karkaria, 1990; Baweja, 1992; Padmanabhan, 1994) mais les journaux à sensation jouèrent un rôle non négligeable dans un changement d'attitude visant à présenter une vision apocalyptique de l'épidémie indienne. Tandis que le directeur du programme UNAIDS présentait lors de la conférence internationale sur le sida à Vancouver le sous-continent comme la capitale du sida, la presse locale prit allègrement le relais : l'Inde devenait le « pays des 100 capitales du sida ». A l'intérieur de ce palmarès, l'état du Manipur détient le premier rang du taux de séroprévalence en raison du problème de la drogue et de la proximité du triangle d'or. Goa est une autre capitale de l'épidémie à cause du tourisme sexuel. Mumbai est présentée comme la ville de la prostitution, de la libéralisation sexuelle et de la décadence : c'est l'ère du *kama chaos*, comme le titrait une revue à grand tirage (Menezes, 1997). Dans le pays Tamoul, tout se passe comme si media[49], ONG et médecins se délectaient à mettre en compétition une multitude de centres urbains pour l'obtention du trophée du sida. La figure n°4 résume schématiquement cette géographie de la stigmatisation dans le sud indien. Madurai fut la première ville à être désignée comme capitale du sida dans la péninsule. Mais la presse régionale s'empressa de mettre des

[49] Les media ne sont pas les seuls responsables : il n'est pas rare que certaines ONG montent en épingle l'ampleur du sida pour justifier la nécessité de leurs actions dans un lieu précis comme ce fut le cas à Pondichéry et dans le nord-ouest du Tamil Nadu.

outsiders dans la course : Pollachi, ville moyenne au sud de Coimbatore, fut mise en avant en raison de la prostitution de tout acabit qui y règne. Namakkal, le centre urbain où convergent les routiers fut fatalement classé comme étant sous l'emprise dévastatrice de l'épidémie : chaque village voisin, chaque maison, voire chaque famille aurait une personne contaminée. Ces affirmations tombent bien entendu sans aucun à-propos en l'absence d'un minimum de données épidémiologiques susceptibles de confirmer un tant soit peu ces accusations. Après les villes, des villages furent stigmatisés comme Anganalur près de Madurai et plusieurs hameaux autour de Namakal suite à l'identification d'une personne sidéenne décédée et dont la famille se voyaient accusée d'avoir propagé le virus dans la localité. Habiter tel village, tel hameau ou tel quartier de la ville devient dans ces conditions dangereusement connoté.

Il est évident que le discours alarmiste de la presse et de la radio en langage vernaculaire ou en anglais suscite des effets feed-back dans le public. Les retombées d'une information imaginaire, exagérée, tronquée ou réelle ne sont pas sans influence sur les comportements des populations et sur les décisions des responsables politiques qui ne peuvent plus se permettre de passer sous silence la question du sida et doivent prononcer régulièrement des déclarations relatives à la gestion de l'épidémie. Devant le manque d'initiative à l'échelle nationale et étatique, l'appel au combat actif contre le sida devient une arme politique des élus locaux : mobilisation, intégration et action sont les nouveaux mots d'ordre dans le Tamil Nadu. Il s'agit de recruter toutes les ressources humaines et matérielles existantes, insérer des projets anti-sida dans les programmes de développement et agir à tous les niveaux (information, prévention, soins, traitement) auprès de toutes les couches de la population. Nonobstant, il reste malheureusement encore à préciser les conditions d'implantation de ces bonnes intentions et surtout à éviter les débordements. Comme les sidologues français l'avaient avertis dix ans auparavant, « il est normal est souhaitable que les hommes politiques donnent au sida l'importance qu'il mérite, mais il n'est pas acceptable qu'ils usent de contrevérités pour provoquer des réactions de panique à des fins partisanes » (*Le Quotidien de Paris*, 8 mai 87). Reconnaissons que si l'histoire des épidémies, notamment celle du sida, se répète en grande partie d'un pays à un autre, d'un continent à un autre, l'Inde n'y fait pas exception.

En de telles circonstances, banaliser socialement l'épidémie semble relever de l'utopie. Dans l'état actuel des choses, elle est loin d'être exempte de discrimination, de jugement et d'atteinte aux droits individuels les plus élémentaires. Il n'existe pas encore de comité national d'éthique et les projets de lois censés renforcer la protection des individus séronégatifs ne sont pas systématiquement en harmonie avec ceux censés protéger les personnes contaminées. A la conférence internationale islamique d'Abu Dhabi en 1996, des représentants indiens ont entériné la décision stipulant que tout membre de la communauté musulmane qui transmet volontairement le sida est passible de la peine de mort, et que tout individu contaminé est frappé d'interdiction de pèlerinage à la Mecque. Ne pas faire le *Haj* : tel est donc le châtiment minimal imputé aux musulmans porteurs du VIH (Man Mohan, 1996). Par ailleurs, la séropositivité suffit à justifier le divorce de l'époux ou de l'épouse non contaminé. Suite à ces décisions, des *ulémas*, des juristes et des intellectuels de l'Islam en Inde sont censés se réunir pour débattre de l'applicabilité de ces mesures qui en 1998 faisaient toujours l'objet de sérieuses polémiques.

La « troisième épidémie » décrite par Michaël Pollak (1992), Bernard Paillard (1994) et tant d'autres continue à se défiler devant nos yeux en Inde, même si les confrontations entre personnes contaminées et non contaminées ne se font guère sur la place publique, en dehors d'individus qui prennent l'initiative de revendiquer leur statut, d'être les porte-parole d'associations de séropositifs ou les défenseurs de leurs droits (Grover, 1994 : 12-25). Pour la population, le sida devient une réalité palpable dans la mesure où un nombre croissant de familles connaissent quelqu'un déclaré séropositif et ont entendu parler d'une personne décédée prématurément à cause du sida. En dépit de rares décisions discriminatoires mais isolées de la part des représentants de l'autorité publique, force est de reconnaître que le gouvernement n'adopte pas une politique coercitive à l'égard des

personnes contaminées (Hans, 1997). Il en va tout autrement dans la société civile où l'application des lois en faveur des personnes atteintes reste souvent lettre morte (Kamdar, 1996), où les mesures relatives à l'isolement et au dépistage forcé sont des revendications courantes prononcées par des groupes sociaux (regroupements de médecins, personnel paramédical, parents d'élèves, familles) et constituent des thèmes redondants de l'agenda politique de partis extrémistes. Comme il se doit, l'intérêt mis en avant pour justifier un renforcement du dépistage en appelle à la nécessité d'obtenir des données fiables pour savoir comment progresse l'épidémie dans le pays ; mais les motifs latents (sécurité, séparation, isolement, protection envers l'autre) qui constituent en réalité la toile de fond de cette demande d'augmentation du dépistage restent prégnants. Néanmoins, en dehors de ceux qui émanent des discours populistes, ces appels à un dépistage irrationnel s'énoncent de moins en moins ouvertement en raison des réactions qu'ils suscitent chez les ONG et les bailleurs de fonds.

Réactions populaires et représentations sociales du sida

Les réactions populaires de dénigrement ou de crainte invétérée sont essentiellement liées à un manque de compréhension objective de l'épidémie, lui-même confortée par une relative absence de cohérence entre les différents canaux institutionnels de diffusion et d'information sur l'épidémiologie du VIH. Il serait donc abusif d'évoquer les croyances et superstitions des populations prétendument ignorantes comme causes principales et exclusives des représentations socioculturelles véhiculées à propos du sida. Certes, des phénomènes de réappropriation et de réinterprétation culturelles se mettent en place aussi bien que des mécanismes d'explication de la maladie qui puisent leurs sources dans une certaine forme de pensée traditionnelle. Quoiqu'il en soit, les réactions sociales à l'égard de l'épidémie sont mouvantes et sont le fruit d'une perpétuelle négociation entre les divers acteurs, depuis les décideurs jusqu'aux familles en passant par les corporations professionnelles, les castes et les communautés religieuses.

De la peur au doute

Faire peur. « *Spread panic* », comme le disaient des médecins tamouls relayés par les media, resta le ressort essentiel au début des années quatre-vingt dix. Cette attitude fut motivée pour deux raisons. Tout d'abord, le secteur médical aussi bien que le secteur associatif étaient inquiets de la lenteur que les messages de prévention mettaient à pénétrer dans les différentes couches sociales de la population. Une enquête réalisée en 1995 par le *National Health Family* montra la faible connaissance des femmes sur l'existence du sida : 83% des épouses interrogées dans 13 états n'avaient jamais entendu parler de l'épidémie et parmi celles au courant nombreuses étaient les conceptions erronées (*Indian Express*, 22 oct. 95). Les états du nord-est présentaient de meilleurs résultats avec environ 70% de personnes sensibilisées mais les autres territoires, y compris le Tamil Nadu avec seulement 23% de femmes montrant un savoir à peu près cohérent, témoignaient du manque affligeant de campagnes adéquates de prévention. Depuis, les études cherchant à démontrer le niveau de sensibilité se sont multipliées. Elles aboutissent la plupart à la triste conclusion que beaucoup reste à faire et justifient donc aux yeux de spécialistes de la communication le recours à un discours clair mais un tant soit peu alarmiste afin d'éveiller les masses endormies. D'où l'emploi d'expressions fortes telles que « le spectre du sida », « la nouvelle maladie intouchable », « la pandémie panique », « la mort aux trousses » censées émouvoir les populations qui ne savent pas, n'y croient pas ou ne s'intéressent pas.

La seconde raison, évoquée régulièrement par des médecins confrontés à des personnes contaminées, tient au fait qu'une partie du corps médical - essentiellement dans le privé d'après mes rencontres personnelles effectuées à Coimbatore, Chennai et Madurai - se trouvait dépassé par la

situation et, lui-même apeuré de voir augmenter dans ses salles d'attente les malades du sida, prenait l'initiative d'informer tout quidam et sa famille accompagnante des risques de désastre d'une épidémie *qui se trouvait déjà à la porte du village, du quartier ou du foyer* (Dr. X., Kovilpalayam près de Coimbatore*)*, subodorant parfois même qu'elle *avait déjà pénétré et qu'il fallait donc se protéger radicalement (*Dr. Y., Madurai*)*. Inutile de préciser les méfaits de cette prévention aux élans catastrophistes et dirigistes, d'autant plus que certains docteurs en 1996-1997 conservaient des idées floues et inexactes sur les caractéristiques épidémiologiques du sida, évoquant la salive ou le fait d'embrasser comme un moyen possible de contamination.

Ainsi une information circule, se transmet en se déformant, tout en étant sélectivement retenue. Donnons la parole à quelques personnes dont les témoignages ont été recueillies par K. Santosh et moi-même :

> « Gowri, une jeune femme de 34 ans travaillant sur les chantiers de construction et que je connaissais de longue date devint nerveuse quand je commençai à lui parler du sida. Elle m'avait faire part de son mariage raté et de son époux volage et m'avait confié qu'elle entretenait une relation avec le *maestri* (chef de chantier) et que cela lui procurait des avantages indiscutables (...). Elle se mit alors à défendre son amant, affirmant qu'il n'avait de relations sexuelles qu'avec elle et sa femme. Elle en était sûre. Elle maintenait l'idée que seules les prostituées de bas étage sont à haut risque de contracter le virus. Au cours de la discussion qui s'éternisa, je me rendis compte, et elle aussi, qu'elle n'avait jamais pensé pouvoir être directement concernée par l'épidémie (...). Même encore, elle reste sûre que le sida se transmet uniquement par les femmes qui couchent avec des hommes différents chaque jour. De plus, afin de se démarquer de ces femmes à risque, elle me fit remarquer que sa relation avec le *maestri* reposait sur une volonté mutuelle et non pas, à l'instar des prostituées, sur de l'argent » (K. Santosh).

Cet exemple est un des plus révélateurs des biais engendrés par une campagne d'information qui, à une époque donnée, insista quasi exclusivement sur des groupes vulnérables comme les camionneurs et les prostituées. Très vite, elle donna naissance auprès de la population à l'équation :

activités marginales = personnes à risque = sida

d'où l'irritation de Gowri qui perçoit dans la question posée par Santosh une allusion à son amant en tant que potentiel gigolo visitant les femmes faciles ou d'elle en tant que femme prostituée. La catégorisation d'une personne à risque peut encore s'affiner suivant des critères tels que la constitution physique (la maigreur, les os saillants et le corps décharné se rattachaient au sida dans les premières affiches), la référence sociale, l'apparence vestimentaire et l'origine géographique. Un de nos interlocuteurs établit ainsi des critères de distinction entre une femme pauvre, mal habillée, issue d'un slum urbain et celle originaire d'un milieu rural et présentant les embonpoints qui témoignent de sa bonne santé :

> « Shankar, 32 ans, employé de la fonction publique à Chennai, reste séparé de sa femme qui vit dans son village pour s'occuper de sa parenté. Il va de temps en temps dans un bordel de la ville qu'il connaît bien et utilise des préservatifs depuis que l'on parle du sida, sauf quand la tenancière lui garantit la qualité d'une nouvelle pensionnaire. Par contre, il n'utilise jamais de précaution avec sa maîtresse occasionnelle (qui travaille dans le même bureau et qu'il retrouve dans un hôtel quand le mari part en déplacement) dans la mesure où il sait qu'en dehors de lui et de son époux elle n'a pas d'autres relations sexuelles. Par contre, Shankar redoute d'attraper le sida avec son épouse qu'il revoit de temps en temps et dont le désir sexuel demeure incontrôlable, pensant ainsi que cette dernière, qu'il considère comme une catin, a des liaisons sexuelles avec d'autres hommes de temps à autres, ne serait-ce que pour calmer son appétit sexuel. Mais comment mettre un préservatif avec sa femme qu'il voit si rarement ? » (F.B)

Ou encore :

> « Selvam, un jeune marchand de riz célibataire, se rend fréquemment avec son associé en ville pour ses affaires. Alors que son collègue rend régulièrement visite aux femmes faciles, lui n'a jamais osé y aller car il a toujours entendu des histoires malsaines sur la vie dans les bouges. Avec l'épidémie, on dit que celles qui ne sont pas satisfaites de l'argent que leur donne le client et celles qui déplorent que le dernier ne soit pas très sexuellement performant transmettent volontairement le sida en empêchant l'usage du préservatif, parfois en entaillant un des vaisseaux sanguins qui irrigue le pénis. Il lui arrive toutefois d'attirer des jeunes filles qui viennent acheter de la marchandise et il a déjà eu de la sorte quelques aventures sexuelles. Là, dit-il, pas de risque de sida car ce sont d'innocentes filles de la campagne qui ne demandent qu'à expérimenter le sexe avec quelqu'un qui n'est pas de leur coin, afin d'éviter les ennuis éventuels » (K. Santosh).

Par ailleurs, en assimilant indistinctement les pratiques sexuelles à des pratiques à risque, les campagnes de prévention sont loin de répondre aux nombreux questionnements de la population. Par exemple, beaucoup de jeunes, à l'image de Gopal, émettent des doutes sur leurs pratiques solitaires :

> « A vingt ans Gopal, encore un jeune puceau, se montrait très inquiet à propos du sida et voulait absolument faire un test. Surpris, je demandai explication puis me rendit compte que Gopal pensait que le fait de se masturber pouvait être une pratique sexuelle à risque » (K. Santosh).

Des groupes et des individus construisent leur propre barrière de protection sanitaire en surestimant les affirmations partielles des slogans préventifs qui omettent de préciser des pratiques à risque en sous-évaluant leur existence au sein d'une société aux apparences pudibondes :

> « Shekar, un homosexuel habitant un slum à Madurai, se sentait tout à fait rassuré par rapport aux MST et au HIV. Sachant très bien comment le virus se transmettait, il circonscrivait pourtant le risque à ceux qui fréquentaient les putes de bas étage. A la limite, il reconnaissait que des relations de sodomie avec un homme qui se prostituait pouvait constituer un risque mais il arguait que le VIH-2 n'était pas présent en Inde et donc que la possibilité de contagion restait infime. Malgré ses relations de multipartenariat, il se sentait hors de danger, comme ses amis avec qui il en avait parlé » (K. Santosh).

En même temps que l'épidémie devient une réalité omniprésente, elle s'affiche comme une fatalité auprès d'une partie de la population, en général peu apte à renforcer sa capacité de négociation comme l'expriment, à l'image de Meenakshi, de nombreuses femmes en instance de mariage.

> « Meenakshi doit se marier prochainement. Elle a aperçu lors de l'entrevue rituelle son futur mari de cinq ans son aîné. Au vu des affiches et des messages radiotélévisés, elle redoute que son époux soit allé dans des maisons closes. Des gens lui auraient même dit qu'il a déjà eu des relations sexuelles avec d'autres femmes. Pour Meenakshi, c'est clair : cet homme qu'on lui impose a peut-être le sida. Mais comment peut-elle convaincre les familles d'exiger un test ? » (F.B.)

Ces quelques exemples prouvent qu'on ne peut séparer le degré de connaissance et les représentations culturelles de la façon dont les agences responsables de la lutte anti-sida élaborent les campagnes de prévention. Jusqu'à une époque récente, la communication reposait en effet sur des arguments persuasifs plutôt qu'informatifs, où le contenu demeurait vague, en tout cas dénué d'explication claire et plein ambiguïté[50]. Les messages se contentaient de dire ce qu'il fallait faire et ne pas faire, de séparer le bien du mal, le dangereux du sécurisant. Cette stratégie néglige

[50] Les enquêtes sur les retombées des campagnes IEC sont tirées du rapport de ma collaboratrice G.Gunavathy.

complètement le besoin des gens de comprendre et d'adapter des comportements estimés dangereux à leur propre contexte de vie et surtout d'aborder lucidement la sexualité. Conscients de ces manques au vu d'évaluations critiques, les agences tamoules décidèrent de reformuler les matériaux de prévention estimés top universels en tenant compte de l'autonomie de la culture indienne et de la nécessité d'ajuster les messages en fonction des canaux de communication traditionnels (sic). En 1997, TNSACS consacra la moitié de son budget annuel, soit 20 millions de roupies - une somme considérable - pour réaliser les campagnes d'information, éducation et communication (IEC). Cela consista essentiellement à organiser des *patti mandrams* (débats), à créer des cassettes vidéos, des spots publicitaires pour les chaînes de télévision et les radios, à imprimer des affiches, des posters et autres matériaux à placarder dans les lieux publics (bus, trains, toilettes, marchés, rues, etc.), tout en les mettant également à disposition pour les ONG, les centres de santé, les cliniques, les hôpitaux et toute autre institution qui en effectue la demande.

Le groupe d'expert composé d'administrateurs civils et de hauts fonctionnaires chargés d'approuver les concepts préventifs, élaborés par des agences publicitaires privées, gardait toutefois la consigne d'encourager les slogans attrayants, courts, articulés, rythmés, faciles à remémorer mais pas obscène. C'est à dire sans allusion direct au sexe. Les images, quand à elles, ne devaient pas trop éveiller une imagination mal placée, ni être sexy, indécentes et scandaleuses. Les précautions destinées à ne pas choquer la susceptibilité hindoue s'accrurent sur les chaînes de TV public où l'on interdisait les scènes d'un couple qui s'enlace, la prononciation du mot *anurai* (préservatif) et toute référence trop sexuellement suggestive[51]. Les agences de lutte contre le sida sollicitèrent des célébrités du cinéma tamoul et de la chanson pour prendre la parole, encouragés par le succès précédent de la campagne contre la poliomyélite animée par la superstar Rajinikanth. Malheureusement la plupart des étoiles du cinéma madrassien refusèrent, craignant que le public n'interprète mal leur intervention et pense qu'ils souffrent eux-mêmes du sida. Certains acceptèrent de pérorer sur la nécessité de mener une vie morale mais exceptionnels furent ceux qui consentir à parler du préservatif.

Face à cette nouvelle génération de restrictions qui résulte de négociations houleuses entre fonctionnaires publics et publicitaires, les informations restent sources d'ambiguïté et ne satisfont pas la curiosité et les questionnements particuliers soulevés par les populations. *L'épidémie à VIH ruine la vie de famille* et *porte atteinte au bonheur conjugal* stipulent les affiches récentes de prévention posées dans les grandes villes. Mais de quelles manières ? G. Gunavathy note au cours de ses pérégrinations :

> « Une question intéressante que les hommes et les femmes soulevaient consistait à savoir pourquoi le VIH se transmettait par voie sexuelle y compris quand il n'y a pas de sang alors qu'il ne se transmet pas en s'embrassant. L'argument était que la salive est aussi une sécrétion comme le sperme. Beaucoup de gens égrenaient ce doute sous tous les angles mais n'avaient jamais eu l'occasion d'en parler ouvertement avec qui que ce soit. Aujourd'hui, l'opportunité leur était donné mais peu osaient ouvertement clarifier leur doutes » (G. Gunavathy).

En dépit de ces pondérations destinées à ne pas offusquer la société indienne et mises en exergue en tant qu'alibi culturel, les matériaux proposés par le gouvernement suscitent encore de fortes réticences comme l'illustrent les déboires de ma collègue G. Gunavathy à Chennai quand elle s'enquérait de tester la réaction de personnes appartenant à diverses catégories sociales en leur montrant les affiches pourtant gentillettes de TNSACS : des propriétaires de pensions pour femmes seules et des responsables du service du personnel, notamment dans les sections féminines, se

[51] A l'inverse les chaînes privées comme Sun TV, Raj TV et Vijay TV n'objectèrent pas de telles scènes. Cependant de tels messages passaient seulement aux heures tardives, après minuit, durant les programmes réservés aux adultes présentant des clips de chansons/danses parlant de sexualité.

montrèrent sceptiques à la vue de ces images, pourtant visibles dans la rue, et lui refusèrent l'accès en prétendant que les questions posées à propos des affiches allaient *souiller* (*spoilt*) les candides jeunes femmes et choquer les sages épouses dont ils se sentaient responsables.

Les conclusions de l'enquête montrent, en outre, les confusions créées par les annonces à partir du moment où les messages demeurent trop implicites, n'osent pas aborder de front le risque de contamination et évitent d'aborder directement la sexualité. Un des posters les plus fréquents montrant un couple uni au centre d'un rosier en forme de coeur (avec le slogan : *attendez le mariage pour rester en bonne santé*) est souvent interprété comme une recommandation pour les personnes victimes du sida de se marier afin que le virus disparaisse. Une autre image très courante montrant une lampe avec des moustiques tournoyant autour avec la devise *évitez les relations immorales si vous ne voulez pas mourir comme des insectes attirés par une lumière* jetait de nouveau le doute et partageait les avis sur la relation effective entre moustiques et sida. D'une manière générale, les images apposées dans les rues demeurent trop abstraites et les textes, imagés et métaphoriques, peu adaptés aux exigences plus concrètes des populations. Les messages ne sont pas explicites : on y parle de mort et de gens aux mauvaises habitudes mais on omet de mentionner des précisions sur les pratiques sexuelles plus ou moins risquées.

Construction sociale du risque et usage du préservatif.

Un des effets positifs des campagnes au Tamil Nadu est que tout le monde, ou presque, a finalement entendu parler de l'épidémie à VIH en 1999 et sait de quoi il en retourne même si les doutes, les confusions, les croyances et les erreurs d'interprétation subsistent inévitablement. L'on pourrait penser, comme il a été suggéré dans certaines études (Ganguli, 1988, Rao et al., 1991) que ce sont ceux considérés les plus vulnérables en raison de leur appartenance à un groupe précis (routiers, prostituées, etc.) qui sont condamnés à rester les plus exposés au VIH en raison de leur style de vie. Il apparaît *a contrario,* suite aux enquêtes menées par les membres du projet*,* que ce sont au contraire les personnes se croyant *artificiellement* protégées qui augmentent leur risque de contamination dans la mesure où elles changeraient moins leurs comportements sexuels, estimant que le sida ne les concerne pas, qu'il touche les autres mais pas des gens *bien comme eux*. A l'opposé, et des études viennent corroborer nos enquêtes collectives (Ramam, 1992), les individus traditionnellement estimés à risque acquièrent indiscutablement une quantité d'information préventive qui ne les laisse pas insensibles. Que ces personnes soient en mesure de passer à l'acte et de modifier leurs comportements est un autre problème. L'adoption durable du *safer sex* par exemple ne dépend pas que de la personne concernée et fait rentrer en considération les forces sociales qui sont à l'origine de la rencontre et font perdurer des situations génératrices de risque.

Reprenons un des faits les plus inattendus illustré par un exemple précédemment cité. Des individus n'ayant jamais eu de rapports sexuels pénétratifs avec un partenaire ne se considèrent pas pour autant épargnés par l'épidémie. C'est le cas des jeunes hommes et dans une moindre mesure femmes, comme Gopal, qui pratiquent la masturbation individuelle, réciproque ou en groupe et restent fortement convaincus que la perte de sperme affaiblit le corps et facilite l'entrée d'agents infectieux comme le VIH. De même, en raison d'une absence quasi totale de discours sur les rapports sexuels entre personnes de même sexe, les jeunes apparentent les relations homosexuelles sans pénétration (seulement avec caresses et masturbation mutuelle) à des pratiques à risque. Les pénétrations sexuelles vaginales, orales et annales sont perçues la plupart du temps aussi risquées l'une que l'autre, sans aucune nuance. Le manque d'espace information où tout individu pourrait se rendre et poser les questions les plus hasardeuses concourt fortement à ce que les jeunes vivent bon an mal an dans une semi-ignorance sur les procédés exacts de contamination par voie sexuelle. Paradoxalement, la plupart des personnes sont noyées sous une masse de renseignements les faisant culpabiliser davantage mais ils savent rarement de façon précise comment se transmet le sida. Les

media véhiculent des propos contradictoires et les cinéma-fictions[52] se confondent avec les films *masala* tamouls sur lesquels ils sont calqués. Une frange de la population en vient à se demander s'il s'agit de fiction ou de réalité, si le sida ne serait pas une invention destinée à raffermir la morale, comme l'affirme Siva :

> « Tout cela n'est qu'un grande farce destinée à manipuler les jeunes qui refusent d'attendre le mariage pour avoir une vie sexuelle et aspirent à ne pas considérer la sexualité comme une chose sale et répugnante. Notre société profondément hypocrite n'a rien trouvé de mieux que de récupérer une épidémie qui existe peut-être mais pas à la mesure dont on en parle. On en profite pour nos faire un véritable lavage de cerveau » (Shiva, Madurai).

A l'inverse d'une population jeune non mariée et mal informée, il existe une minorité de célibataires appartenant essentiellement à la classe moyenne qui n'hésitent pas à accomplir toutes les démarches possibles pour obtenir les renseignements les plus précis et les plus objectifs. Ayant une vie sexuelle active, ils ont fait le choix de s'informer très rapidement sur les risques inhérents à leurs pratiques sexuelles. Citons le cas de Daniel (06)[53], Muthu (103), Ivor (104) et Priyal (02) qui rencontrèrent personnellement des médecins et des responsables de santé à cet effet. Leur démarche complétée par un réel savoir ne signifie pas pour autant une absence totale de prise de risque : Daniel acquiert une connaissance théorique et, fort de lui, se sent indemne pour aller voir des prostituées. Cependant il réalise au moment venu qu'il ne sait pas comment enfiler la capote et par peur du ridicule cache son jeu jusqu'à ce qu'il découvre avec stupeur que son préservatif s'est déchiré au cours d'une passe dans un bordel. Il en va de même avec les femmes impliquées dans la prostitution, où l'on remarque une volonté similaire de « vouloir savoir » qui, plus encore dans leur situation, s'accompagne difficilement d'un passage à l'acte préventif en raison des rapports de force qu'elles ne contrôlent pas.

Le sida est étroitement lié à « autrui », à celui qui, en dehors du cercle des réseaux familiaux, fait irruption dans l'intimité relationnelle. Ceci a été dit et redit. Mais qu'en est-il des relations à l'intérieur de la famille élargie ? Tambu (07) qui eut plusieurs histoires galantes avec ses cousines ne s'est jamais préoccupé des risques épidémiologiques encourus avec ces dernières alors qu'il s'en souciait davantage avec les filles de passage et dans une moindre mesure (cette fois-ci le préservatif est utilisé spécifiquement comme un contraceptif) avec ses deux partenaires de longue durée. Tambu ne fut pas le seul homme à m'évoquer la difficulté de convaincre son amie régulière d'accepter l'usage du *nirodh* : celle-ci se sentant alors prise pour une femme à qui on ne fait pas confiance. Ceci rappelle que ce ne sont pas seulement les hommes qui refusent le préservatif durant l'acte sexuel. Un raisonnement similaire s'élabore chez certaines femmes : j'ai confiance en toi, tu as confiance en moi; je sais que es attaché à moi et vice versa. Comment dans ces conditions mettre une barrière symbolique, le préservatif, qui serait la preuve contraire de notre complicité ? Pour ceux qui savent les comportements de prévention nécessaires à adopter, vient alors se surimposer la question *avec qui et comment ?* Là encore, le comportement de Tambu est significatif : avec deux autres filles de son collège il eut des rapports sexuels non protégés la première fois car elles étaient encore vierges, mais les fois suivantes il mit un préservatif car, affirme-t-il, c'étaient sûrement des filles qui allaient rencontrer d'autres garçons et envers qui il n'avait plus confiance. On retrouve dans cette réaction fréquente l'idée latente de l'emploi à titre individuel du préservatif qui se met, comme le laissent malheureusement entendre les campagnes de prévention, pour protéger un des deux envers l'autre et non pas pour sécuriser les deux partenaires.

La société réinterprète l'épidémie comme un malheur frappant sélectivement les être humains. Face à un risque épidémiologique, rien de plus étranger à la pensée hindoue que de concevoir le risque en terme d'uniformité entre les êtres. Au pays de *l'Homo Hierarchicus*, l'idée de résistance

---

[52] Film à caractère préventif dont le scénario repose sur celui des films *masalas* tamouls.

[53] Les numéros entre parenthèses indiquent la référence au tableau n°6.

face à la maladie se mesure à l'aune des actions et mérites de la personne. C'est ce qui explique en partie que des gens prennent position, se déclarent « sûrs d'eux » et *étanches* à toute pénétration indésirable du virus, et ce indépendamment de l'intensité et de la diversité de leur vie sexuelle. Même si cette conviction de l'existence d'une force intérieure innée tend à s'estomper face à la recrudescence des campagnes d'information et de prévention, elle est loin de s'altérer complètement.

Ainsi s'élaborent des stratégies d'évitement sélectives visant à se prémunir arbitrairement contre l'épidémie.La plus courante repose sur l'apparence physique. Les individus mettent au point une véritable physiognomonie du partenaire suite à laquelle une mesure de protection est adoptée ou considérée inutile. Par exemple une personne maigre, faible et à la voix fluette passe plus facilement pour être en danger potentiel d'infection - donc dangereuse pour les autres - qu'un être bien en chair, à la peau lisse et au regard vif. La sagacité de personnes interviewées comme Ganesh (024) contraste avec une naïveté désopilante : routier de son état, il assure savoir détecter les femmes qu'il vaut mieux ne pas fréquenter et préfère éviter les contacts sexuels avec une femme émaciée, au teint pâle et amorphe. Sa chance le conforte dans sa position car il n'a encore jamais contracté de MST, ni aucun autre problème de santé.

Le virus à immunodéficience et les maladies qui l'accompagnent s'impriment autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du corps. En effet, dans la pensée indienne, l'apparence visible est le prolongement de ce que la personne recèle au plus profond d'elle-même. A l'origine, ce système de représentations et d'équivalence est extrêmement complexe mais dans la pratique il donne naissance à des conceptions populaires relativement simplifiées : une personne bien habillée, réservée et respirant la bonne santé n'a sûrement rien à se reprocher à l'inverse du pauvre hère qui effarouche par son accoutrement et son comportement. Les tenanciers des bordels ont compris depuis longtemps l'importance de ces clichés qui rassurent des clients et améliorent la présentation de leurs pensionnaires de façon à ce que les hommes soient persuadés que l'établissement est un lieu sain, fréquenté par des gens convenables et non porteurs du sida. Réciproquement, il en va de même chez des femmes dans la prostitution comme Smita (090), Shyana (089) et Saraoji (040) qui estiment le port du préservatif superficiel si l'homme témoigne de son appartenance à une caste élevée, à une classe moyenne ou encore s'il fait parti de la société décente. A contrario, elles se méfient davantage et contraignent au port de la capote un homme de la rue, un *rickshawallah*, un pauvre bougre à l'allure maladive. Toute pathologie transmissible d'une manière quelconque comporte ainsi des marques de visibilité physiques à implications sociales dont l'identification fait partie intégrante de la démarche préventive.

La possibilité de contracter le VIH s'insère dans un vaste ensemble de risques auxquels sont confrontées quotidiennement les populations. Pour certains, le risque épidémiologique s'assimile à l'infortune, au manque de chance - pourquoi moi et pas lui ? - contre lesquels *il est vain de lutter* selon Devi (061), Povarya (063) et leur compagnes d'infortune à Madurai. Plus communément, le sida s'apparente à un risque sur le long terme, à quelque chose qui ressort de l'éventualité et de la probabilité, alors que d'autres situations périlleuses relèvent bien plus de l'urgence et doivent, en conséquence, être rapidement solutionnées : la nécessité de nourrir ses enfants, un besoin aigu d'argent en l'absence de tout système d'épargne sont des événements qui ne peuvent pas attendre et doivent se résorber coûte que coûte, immédiatement. Avoir un rapport sexuel non protégé avec un inconnu devient alors, comme l'affirment Tulasi (095) et Durga (101), un acte porteur de risque infime en comparaison avec les aléas et les malheurs qu'offrent les aléas de la vie quotidienne. L'unique réel désir de Shanti (031) consiste à empêcher sa fille de pénétrer le milieu de la prostitution comme elle-même s'y résigna après avoir fui la maison de son vieux mari dont elle était la seconde épouse. Sa propre santé ne la concerne guère : elle souhaite comme beaucoup d'autres femmes seules que son enfant connaisse sécurité, bonne éducation et mariage décent. Hormis ces

ambitions, le reste n'a guère d'importance. Shanti s'escrime à gagner le plus d'argent possible tant qu'elle peut encore vendre son corps avant d'être défraîchie, mais elle n'invisage aucune modification dans ses comportements sexuels car imposer le préservatif impliquerait irrémédiablement perdre une partie de ses clients. A eux de décider.

Et puis même. Palaniamma (021) connait parfaitement le sida mais n'utilise pas systématiquement de préservatif : « à mon âge (45 ans), on est moins inquiète ». Elle dit en avoir tellement vu avec les hommes au cours de sa vie qu'elle estime à présent que c'est à eux de prendre *leurs* précautions. Elle fait son devoir, leur suggère de mettre un préservatif, mais s'ils ne veulent pas alors tant pis pour eux. Par contre, elle se sent plus concernée par la prévention des jeunes filles prostituées qui travaillent dans les maisons de passe et qu'elle visite en sa double qualité de *broker* et de *thalaivar*. Elle se rend compte qu'avertir les filles ne suffit pas, qu'il s'agit de convaincre les *aunties* et les propriétaires des lieux, au mieux les clients :

> « Comment voulez-vous qu'une gamine de 19 ans ordonne une telle chose à un type de 45 ans ? Un client a tous les droits y compris celui de ne pas mettre de préservatif. Le plus souvent le type a bu et il peut devenir violent envers la fille si elle se met à objecter. Par contre si la persone à qui il paie et les autres intermédiaires l'ont déjà cuisiné, cela peut mieux se passer » (J. Karuapyee).

Rares sont les maîtresses femmes comme Janathy (023) qui s'affirme davantage en raison de son âge et de son statut de dirigeante d'une maison close. Elle sait refuser les hommes, même saouls, qui ne veulent pas se protéger. Son passé et son expérience dans le milieu de la prostitution l'ont habituée à savoir comment prendre et manipuler les êtres humains. Elle sait se faire respecter et sélectionner les clients avec qui il vaut mieux utiliser le préservatif.

Palaniamma (021) ainsi que Shabano (039) remarquent que beaucoup de leurs compagnes se plaignent d'être allergiques aux préservatifs, la plupart étant de mauvaise qualité, insuffisamment lubrifiés et irritant les parties intimes. Le discours de certaines prostituées s'affirme sans complaisance pour le gouvernement :

> « Ils donnent des préservatifs qui ne valent rien. C'est seulement pour montrer au public qu'ils font un effort pour lutter contre le sida et qu'ils utilisent l'argent de l'aide internationale. Mais ce sont des mots tout ça. Une prostituée qui meurt, cela n'est pas grave. Au contraire, ce que les représentants du gouvernement ont peur, c'est qu'un de leurs enfants aille voir une prostituée (...) ou quand ils y viennent eux-mêmes » (Sanithai, 062).

Autre conséquence : si le préservatif ne protège pas, rien ne sert de le promouvoir. Cette idée saugrenue est renforcée par les campagnes des détracteurs envers la promotion du préservatif qui stipulent une protection efficace seulement à 60%, au maximum à 80%. Une crainte supplémentaire fréquente est que le préservatif se coince dans le vagin et ne puisse pas être récupéré. Cette appréhension ne semble pas spécifique à l'Inde puisque Christopher Taylor la mentionne en Afrique (1990). Une autre contrainte matérielle relève de la souillure : pour de nombreuses femmes, l'inconvénient majeur revient à ne pas savoir quoi faire des préservatifs usagers que les hommes laissent sur place. Où les mettre ? Les jeter dans les ordures n'est pas recommandé car la maison de passe risque de se faire repérer. La solution la plus viable serait de les déposer dans les toilettes (W-C à la turc en Inde) mais les filles répugnent à les toucher une fois servis. Quant à demander aux hommes de s'en occuper, cela relève de la plus complète illusion. Parfois dans quelques bordels attentionnés, le ramassage en incombe à un employé chargé de nettoyer toutes formes d'ordures qui traînent.

D'une manière générale, l'association symbolique entre port du préservatif et manque de confiance domine. Se protéger durant une relation signifie qu'on se méfie. Une prostituée qui demande à son partenaire d'enfiler un condom a sûrement des tares à cacher, sinon elle ne dirait rien ! Plusieurs femmes interviewées affirmaient l'ambiguïté d'exiger le préservatif. Fréquemment le client rétorque « pourquoi, vous avez le sida ? » ou « tu n'es pas saine ? » et menace d'aller voir une autre femme. Inversement, un client ou un amant qui enfile une capote est confronté à trois options : soit il n'a pas confiance dans sa partenaire, soit il est lui-même contaminé, soit c'est un chaud lapin puisqu'il avait prévu des préservatifs. La notion de respect d'autrui transparaît rarement dans la démarche de mettre un préservatif.

Il peut s'avérer futile de chercher à tout prix un raisonnement logique arrimé à chaque démarche volontaire ou de laisser-aller. « Il y a des fois où l'on a beau savoir, on oublie tout » avouent par dépit autant des jeunes que des plus âgés. La plupart des femmes se livrant au commerce du sexe s'adonnent parfois à la boisson pour mieux supporter le contact et la douleur physique, et similairement les clients surgissent dans un état d'ébriété avancé. Alors on ne fait plus attention. Dans ces moments de débâcle physique et émotionnelle, le préservatif, symbole de raisonnement socialisée, va à l'encontre de la passion du risque, de l'envie de s'abandonner temporairement et de l'oubli de soi. Des femmes préfèrent aussi ne pas l'utiliser car l'acte dure plus longtemps : c'est ainsi qu'une forme de prostitution chronométrée dans les hôtels de Madurai incite autant le client que la femme à négliger le préservatif : quand la prostituée force l'homme à en mettre un, celui-ci proteste du temps limité s'il n'a pu obtenir satisfaction et refuse de payer.

Avoir des préservatifs sur soi pose problème pour une femme. En cas de rafle policière ou de repérage, cela constitue la preuve d'être impliquée dans la prostitution ou bien d'être une femme infidèle. Le comportement de Shanti (026) est emblématique de ses consoeurs : elle dit que 50 à 60% de ses clients utilisent le préservatif - cette proportion ayant nettement augmenté les trois dernières années - mais elle n'en propose jamais elle-même. La police l'a attrapée une fois avec une boîte de *nirodhs* et elle a été condamnée au tribunal uniquement partir de l'existence des préservatifs dans son sac. Depuis elle utilise d'autres moyens de prévention : la pénicilline et les contraceptifs, pensant que la première suffit à empêcher le sida comme les autres MST. Au départ, Shanti croyait que seuls les hommes attrapaient les MST et que les femmes en étaient les récipiendaires, sans développer la maladie. C'est du moins ce qui se disait dans son milieu social à une époque (1993-1994) où le gouvernement clamait à bout de champ que les hommes étaient les principales victimes de l'épidémie[54]. En conséquence, elle pensait que l'usage du préservatif protégeait l'homme mais pas la femme. C'est à l'hôpital public qu'un docteur a fini par la convaincre de son erreur alors même qu'elle avait une vaginite.

La conviction en la guérison du sida persiste, en dépit de la protestation des médecins à l'égard des remèdes proposés par les guérisseurs, notamment dans des atmosphères sociales spécifiques telles que dans les réseaux de prostitution, chez les adolescents appartenant aux classes sociales défavorisées.

> « Chaque fois que je demandais comment la personne savait que la pénicilline soignait les MST et le sida, les réponses convergeaient : « par les filles qui font la même chose que moi. On en a vu guérir, alors c'est que ça marche ». Et pour le sida ? Et de répliquer que le sida est une MST, non ? (...) En quoi cela diffère, ce n'est qu'une maladie mortelle de plus ? » (D. Thiagarajan).

Aux antipodes, se distinguent des personnes (adolescents, prostituées, etc.) comme Selvi (027) qui persistent à croire que le sida peut se guérir par la pénicilline ou bien par d'autres produits injectables avec d'autres personnes qui jettent leur dévolu sur les médecins du *Siddha*. Des rumeurs courent et se régénèrent régulièrement par quelqu'un ayant entendu dire que... ou qui connaît un

[54] A l'appui des données épidémiologiques qui indiquaient 4 hommes pour 5 personnes contaminées.

miraculé. Se débarrasser du VIH relève donc du possible, en dépit de ce que l'on peut entendre à de nombreux meetings organisés par les associations de lutte contre le sida pour qui l'épidémie, d'après la population exacerbée d'entendre toujours parler de menace et de danger, se transforme en une aubaine économique. On écoute poliment mais on reste dubitatif sur la question du traitement impossible : on donne bien des médications en Europe et en Amérique. Sans compter certains guérisseurs et praticiens du *Siddha* prétendant empêcher l'évolution de la maladie ou affirmant pouvoir ôter le virus du corps de la personne et, de temps à autre, en viennent tacitement à relativiser l'importance de la prise de risque sexuel.

La rumeur de Chennai

Encore actuellement, la contradiction des messages de prévention, évasifs et flous, génère une foule de problèmes en raison de la pudibonderie des responsables des programmes anti-sida à aborder de front et dans un langage clair les modalités épidémiologiques de propagation,. Dans cet univers de perplexité, il n'est pas surprenant que des segments de la population développent une peur irrationnelle, s'affublent de préjudices et aient recours à des ordalies allant jusqu'à la mise à mort (lynchage, immolation) de personnes accusées de propager délibérément le virus. La presse retrace ces « actes de barbarie » censés témoigner de la folie qui s'empare d'une population ignorante en proie aux pires instincts. De tels événements surgissent épisodiquement et, pourrait-on dire, rituellement. Durant mon séjour les principaux se déroulèrent dans le North Arcot début 1996, à Chennai et à Namakkal en 1997 et à Anganallur l'année suivante (*Thinakaran*, mars 98). Une de leurs conséquences est de briser un climat social dominant qui, en certains lieux, favorise le silence, l'indifférence et tend à circonscrire le risque de contamination à une partie de la population. Des groupes sociaux qui d'ordinaire auraient tendance à ne pas se sentir concernés par l'avancée de l'épidémie voient alors leur immunité battue en brèche à l'occasion d'événements extraordinaires dont la rumeur des Chennai fournit un exemple remarquable.

En 1997, la ville entière fut éprouvée pendant plusieurs jours par la nouvelle que des gangs voulaient décimer la population en injectant du sang infecté par le virus au moyen de seringues hypodermiques dans les lieux publics (bus, endroits bondés, files d'attentes, etc.). L'information se propagea comme une traînée de poudre et ne laissa aucun quartier indemne. Plusieurs interprétations coexistaient sur l'origine de ce gang. La plus fréquente relatait une femme échappée de l'hôpital de Tambaram - centre d'internement pour les personnes atteintes de tuberculose dont beaucoup sont malades du sida - qui pour se venger du sort auquel l'avait destinée sa belle-famille (mariage forcée, contamination par le mari) se mettait en quête, avec l'aide d'acolytes masculins travaillant dans des laboratoires médicaux, de contaminer la population comme elle-même l'avait été. Le bruit se répandit d'abord dans les lycées et collèges du sud et du centre puis fit tâche d'huile en quelques semaines. Au début, la nouvelle circula sans provoquer de phénomène d'hystérie collective jusqu'à ce que la presse anglaise et vernaculaire relate un jour l'événement. Le lendemain, la ville de quatre millions d'habitants dont le doute était désormais évaporé par le compte-rendu des journaux fut soudainement prise en émoi. On apprenait que le gang se constituait d'un réseau très organisé en groupes répartis dans chaque quartier et que chacun avait pour mission d'inoculer méthodiquement le virus, essentiellement à la population jeune. On racontait que les hôpitaux regorgeaient de personnes volontairement piquées, que les responsables de la santé publique comme les forces de l'ordre ne contrôlaient pas la situation. Les familles, paralysées par ce vent de panique, n'envoyèrent plus les enfants à l'école ou tout au moins leur interdirent de prendre les transports en commun et leur recommandèrent de ne pas laisser des inconnus s'approcher trop près d'eux. Il y eut effectivement des cas de personnes suspectées d'être membres de l'organisation secrète et maltraitées par la foule qui les amena au commissariat. Le processus d'accusation s'élargit également à toute personne séropositive qui devenait *de facto* complice ou membre potentiel du groupe. La population, jeune et mature, s'indignait : il n'est pas juste de

vouloir ainsi partager son sort de malade à des innocents. D'autres affirmaient que c'est parce qu'on a stigmatisé les personnes contaminées que maintenant elles prenaient leur revanche... La rumeur, une fois atteint son paroxysme, commença à se dissiper suite à une nouvelle intervention des media, où cette fois-ci les responsables de la lutte contre le sida exigèrent de la presse et de la radio un démenti des faits précédemment érigés sans fondement. Des crédules continuèrent toutefois à croire en l'existence de ces gangs pendant plusieurs semaines. Un ami responsable d'une ONG s'occupant de séropositifs m'avoua qu'il vécut ses plus difficiles moments durant cette rumeur, et que lui et ses compagnons osaient à peine sortir au grand jour.

Tous les éléments d'une rumeur convergent immanquablement : mythe d'origine, période latente suivie d'une explosion incontrôlée à la suite d'un élément déclenchant, accusation d'un groupe, menace pour toute la population, preuve irréfutable alimentée par les témoignages de seconde main (je connais quelqu'un qui dit connaître une personne avoir vu que...), précision de l'origine des fauteurs de troubles puis témoignage officiel rassurant amenant à un tassement de l'affolement qui, issu d'une histoire inventée, ne peut malgré tout se perpétrer indéfiniment. Cette événement signifie autant la volonté de désigner des boucs émissaires (tout le monde cherche à identifier les coupables et à ce qu'ils soient punis) qu'un besoin de prise de conscience symbolique de la généralisation de l'épidémie dans la population. Durant la rumeur, tout le monde est concerné. Une fois atténuée puis éteinte, l'idée de risque généralisé persiste : un pallier a été franchi.

> « Pendant ce temps là, jamais les gens de Chennai n'ont autant parlé de l'épidémie aussi ouvertement. Pas seulement de la rumeur, mais de détails sur l'épidémiologie, sur la façon dont le sida se transmet, sur la manière dont le gouvernement prend en charge les personnes contaminées (...). Nous avons pendant ces jours-ci été littéralement harcelés de coup de téléphone. Le standard explosait : la rumeur avait réveillé les gens, attisé leur curiosité (...). On aurait dit aussi que les tabous habituels avaient disparu » (U. Raghavan, TNSACS)

Ce commentaire d'une personne travaillant à l'époque à la cellule d'information sur le sida traduit bien le malaise à évoquer la sexualité en temps normal et la méconnaissance de la réalité épidémiologique. D'autres apparitions de rumeurs similaires essaimèrent à Madurai et dans l'extrême sud de la péninsule mais de façon beaucoup plus fugace. Par contre un autre type de rumeur, relative à l'explosion numérique de l'épidémie, trouva ancrage au sein d'une grande partie de la population, de façon moins impressionnante mais plus persistante. En mars 1997, la nouvelle (véridique) de deux personnes sidéennes en fin de vie dans une zone rurale près de Madurai déclencha une terreur sans précédent : chaque décès survenant dans la région allait être attribué au sida. Les journaux locaux évoquèrent, encore une fois, « l'horrible maladie sida », qui progressait infailliblement à la manière d'une maladie contagieuse et foudroyante comme la peste : hier un chauffeur de taxi et une femme sûrement prostituée, aujourd'hui une autre femme revenue mourir dans son village, et demain ?

L'avancée de l'épidémie

Face à ces anticipations difficilement contrôlables, les discours institutionnels n'hésitent pas de leur côté à exhiber également une fausse image de la situation épidémiologique. Si quelques responsables savent rester circonspects, prudents et ne pas dévier d'un démarche scientifique, d'autres avancent gratuitement des chiffres, suite à des calculs dont eux seuls détiennent la recette. C'est ainsi que le directeur de l'organisation indienne de santé (*Indian Health Organizaton* : IHO), personnalité reconnue et généralement pas des plus alarmistes, spécule qu'en l'an 2000 entre 10 000 et 12 000 indiens mourront chaque jour du sida. Avec un peu de chance, surrenchérit-il pour rassurer, seulement 6000 si le programme de lutte anti-sida fonctionne bien (*The Indian Express*, 1 déc. 96). Des membres du secteur médical avancent par ailleurs que les zones de bordel abritent 90

à 100% de femmes contaminées, alors que des études pointilleuses réalisées en divers endroits (Calcutta, Mumbai, Delhi) montrent rarement une incidence supérieure à 15% (*India Today*, 27 oct. 97). Essayons donc de clarifier la situation autant à l'égard du dispositif de surveillance qu'à l'égard des données épidémiologiques recueillies.

De l'usage des données

La forte corrélation entre villes à bénéficier d'un dispositif de sérosurveillance et celles qui affichent un nombre conséquent de sujets infectés par le virus ne permet guère de se faire une idée de l'ampleur générale de l'épidémie. Le recensement du nombre de personnes contaminées dans une ville, souvent proportionnel au nombre de cas testés, révèle avant tout l'importance du dispositif épidémiologique. Compte tenu de la disparité géographique des conditions de dépistage, toute tentative de comparaison d'une région à une autre relève donc de la gageure. Un état comme le Bihar reste silencieux à propos de l'épidémie tandis qu'un autre état comme le Tamil Nadu, affirmant une volonté d'élaborer un système poussé de recueil de données épidémiologiques, offre naturellement davantage de cas recensés. La géographie du sida s'assimile avant tout une géographie du dépistage.

Dépister ou ne pas dépister

Devant la panique créée par l'annonce de la séropositivité (rejet, violence, meurtre, suicide) et l'ampleur présumée de la séroprévalence (sous-estimation des chiffres, diffusion progressive dans tous les milieux sociaux), les responsables de la lutte contre l'épidémie, ont *temporairement* décidé de ne pas encourager le dépistage, sauf pour les donneurs de sang professionnels et certains cas limites de patients montrant des signes évidents de maladies opportunistes comme la tuberculose. Le dépistage volontaire se pratique en théorie dans les grands hôpitaux publics mais il est rarement anonyme, d'où la forte réticence à se faire tester dans les centres de l'État. En d'autres lieux comme à Pondichéry le département de la santé exige un quota de 500 personnes par mois pour subir le test, sans demander leur accord préalable : 20% de prisonniers, 25% de patients internés à l'hôpital ayant une MST, 40% de personnes transfusées à l'hôpital général, 5% de tuberculeux résidant au sanatorium et 5% de demandeurs de passeport. Seuls ces derniers sont censés être avertis du résultat du test Elisa après confirmation, même s'il est toujours possible que les autres l'apprennent à leur insu, ou en monnayant le personnel hospitalier.

La question du dépistage fait couler beaucoup d'encre en Inde. Les partisans et les opposants s'affrontent de tout bord (Bourdier, 1998d). Certains rêvent de tester tout le monde et de nombreux docteurs, chirurgiens et dentistes s'inquiètent de ne pas connaître le statut séropositif de leurs patients. Des pressions continuent à émaner des associations médicales et des représentants du système de santé afin de pousser le gouvernement à tester les soi-disant groupes à risque perçus comme les responsables de la propagation du virus. D'autres présument au contraire de l'inanité de recenser les cas *dans l'immédiat* en l'absence d'accès à une thérapie comme en Europe, en Amérique ou au Brésil. Le dépistage intensif ne ferait qu'ajouter à la confusion qui règne dans la population ainsi qu'à la dévalorisation des services de santé sous-équipés où le personnel manque encore de savoir-faire et n'a rien de concret à proposer aux personnes déclarées séropositives.

En ce sens, les débats restent flous et passionnés. Pour l'instant, aucune étude (achevée) n'a exactement montré en quoi, et sous quelles conditions, le fait de connaître son statut concourt à modifier son comportement sexuel, à réduire l'échange des seringues. Les études entreprises en Europe sur la question montrent une réduction des pratiques à risque (Pollak, 1992 : 63-65), mais encore faut-il se rappeler que les conditions de pré-tests et post-tests sont relativement élaborées

dans les pays du Nord par rapport à celles qui prévalent pour l'instant en Inde. Par exemple l'absence, à de rares exceptions près, de centres anonymes de dépistage accessibles à toute la population ne facilite pas l'émergence d'une relation de confiance entre populations inquiètes ou désoeuvrées, équipes médicales et acteurs de la lutte anti-sida.

Après une tendance au laisser-aller, le gouvernement de Delhi a donc décidé, conformément à la politique de l'OMS, de ne pas encourager le dépistage de masse sauf pour les donneurs de sang professionnels. Le pays a récemment interdit, à compter de 1998, les ventes de sang de ces mêmes donneurs[55] et rendu illicite toute banque de sang qui dérogerait à la règle. La position du Ministère de la santé a tendance à se renforcer mais aucune jurisprudence, d'ailleurs peu envisageable, susceptible de contrôler le dépistage effréné autant dans le secteur public que dans le secteur privé ne voit poindre le jour. Les hôpitaux gouvernementaux et privés disposant de laboratoires suffisamment équipés sont autorisés à prélever le sang pour le test Elisa. Ce consenti n'existe pas pour les ONG, quoique dans la pratique on tolère, en douce, que certaines effectuent le dépistage pour les besoins de la recherche épidémiologique. Le principe du nécessaire consentement reste extrêmement ambigü dans la mesure où celui-ci est arraché à la personne qui bien souvent n'a pas la possibilité, ni les ressources de résister face à l'argumentation des équipes paramédicales. Inutile d'insister sur les dérapages et les entraves à l'éthique quand surgit la question de la confidentialité et de l'anonymat.

Il s'ensuit une recrudescence du dépistage sauvage auprès des praticiens privés dont une partie ne réfère pas les échantillons détectés au secteur public[56]. Les médecins généralistes et spécialistes, notamment les gynécologues, les chirurgiens et ceux en contact avec le sang testent fréquemment leurs patients sans les avertir. Plus d'un tiers de ceux rencontrés reconnaît qu'il s'agit en priorité d'une auto-protection. Au mieux, un conseil est donné mais ce dernier prend la forme d'un avis non négociable pour la personne quand on sait la relation de pouvoir à même de s'instaurer entre le médecin et son client.

Le dépistage systématique s'avère toutefois matériellement et financièrement irréalisable. Il devient alors sélectif. Il concerne les parturientes, les femmes enceintes et une catégorie arbitraire de personnes susceptibles d'être contaminées, soumise à l'appréciation du clinicien. Chaque praticien construit ainsi, à partir de critères subjectifs, un modèle de personne à risque qui repose non seulement sur les apparences physiques et médicales (maigreur, diarrhées persistantes, tuberculose, etc.) mais sur le statut socioprofessionnel (routiers, itinérants). Il en résulte un encouragement au dépistage ségrégatif privilégiant les femmes, les populations pauvres et les individus marqués par les stigmas d'une mauvaise santé. Une fois la personne déclarée séropositive après confirmation (réitération du test Elisa ou Western Blot), les médecins s'improvisent en conseilleurs et gèrent le délicat moment de l'annonce, souvent en dépit du secret médical. Ne sachant comment présenter sereinement l'événement, ils évoquent le sang souillé[57] dans un discours enrobé de jugements moralisateurs. Fréquemment, les parents et parfois la belle-famille sont convoqués le jour de l'annonce. Les notions individuelles d'anonymat et de confidentialité sont assignées comme des valeurs occidentales contraires aux valeurs indiennes pour qui la santé d'une personne concerne le groupe (Shukla *in* Bourdier, 1998d). Au bout du compte, l'annonce sans aucune préparation psychologique et sans conseil adéquat, conjointe à la personne contaminée et à sa famille représentait en 1995-1998 la pratique la plus courante.

---

[55] En 1992, une enquête à Mumbai avait montré que 86% des donneurs de sang professionnels étaient contaminés (Anthroplogy Newsletter, 40(1), 1999 : 51. En réponse, la puissante association des banques de sang évoque le manque à venir de produits sanguins et entend faire lobby.

[56]Les données qui suivent proviennent d'enquêtes effectuées en 1997 auprès de 50 médecins à Coimbatore (Chalapati Rao), Madurai (D. Wilfred) et Coimbatore (F. Bourdier).

[57] *Rattham kettu pochee* : (« votre sang est mauvais »), se dit de d'une personne ayant une impureté dans le sang. Désigne toute personne contaminée par le virus.

Le dépistage prénuptial ne s'impose pas mais des associations de médecins et des partis politiques plaident en sa faveur et parviendront peut-être à influencer prochainement la décision gouvernementale. Dans le projet de loi sur la politique sida proposée en janvier 1998 (*The Hindu*, 16 jan 98), le test est mentionné obligatoire si l'un des deux partenaires insiste pour un dépistage du conjoint. Mais dans la pratique, un nombre croissant de familles exige le test pour le mariage de leur enfant. Il fait parti désormais des critères de sélection du conjoint et certains astrologues rencontrés à Coimbatore prétendent même discerner la séropositivité d'un individu dans son thème astrologique. Dans ce cas, la plupart des familles, prudentes, cherchent confirmation par un dépistage en laboratoire destiné à valider les assertions du *pandit* hindou. Il est arrivé aussi que des parents prennent l'initiative de tester leur progéniture suite à son débordement sexuel inquiétant. Mais la décision d'une famille de tester son rejeton lubrique s'avère à double tranchant : l'annonce de la séropositivité peut encourager les parents à redoubler d'activité pour trouver une partenaire à leur enfant contaminé. Une croyance solidement tenace présume en effet qu'un homme dont le sang véhicule une maladie peut guérir suite à une relation sexuelle avec une femme vierge (et justement toute épouse est présumée l'être). Dans d'autres cas, la séropositivité entraîne une excommunication de caste, un ostracisme familial, voire pire encore en l'absence de garde-fous (lynchage, homicide).

Il n'est guère étonnant, au regard de ces constats, que la politique officielle et informelle sur le dépistage génère des réactions de crainte et de méfiance au sein d'une population hésitant entre la peur, l'indifférence et l'incrédulité face à l'épidémie. A l'aune d'une logique accusatrice et responsabilisante s'évertuant à discerner les bons des mauvais malades, une autre tendance imposée par des organisations internationales comme USAID, présente des groupes artificiellement circonscrits comme les plus réceptifs face à l'épidémie. Malgré les multiples euphémismes usités pour ne pas stigmatiser, cette démarche, qui pourrait éventuellement se légitimer par la notion de discrimination positive[58] si elle était prudemment mise en place, surenchérit la ségrégation d'individus qui à leur tour sont dénoncés par la population comme des sidas patentés

En quête illusoire de groupes vulnérables

Une douzaine d'années après le début de l'épidémie, les tentatives d'identification des groupes vulnérables patinent mais persistent. Significativement, les premières investigations au Tamil Nadu en 1985, mandatées par le conseil médical de la recherche scientifique, se concentrèrent sur les populations tribales et les donneurs/receveurs de sang (TN Dr. MGR Medical University, 1993 : 6) puis en 1986 sur les prostituées cloîtrées dans des *remand homes* qui sont des sortes de maisons de redressement[59]. Au début des années 1990, NACO, de toute évidence influencé par les bailleurs de fonds et l'organisme de tutelle qu'est l'OMS, lança une étude comportementale à travers tout le territoire indien sur douze groupes estimés à haut risque (migrants, routiers, prostituées, enfants de la rue, habitants des bidonvilles, etc.). Le choix uniforme de ces populations dans tous les états fut soumis à critique par des associations de défense des droits de l'homme. Si au demeurant il est compréhensif et légitime pour un pays de circonscrire des espaces et des groupes sociaux censés présenter une vulnérabilité accrue, reconnaissons que la quête d'une standardisation pour une nation de 900 millions d'habitants relevait du parti pris. Mais outre le fait que les résultats ne furent jamais entièrement divulgués (étude trop politiquement sensible), l'étude fermait ses portes envers la

[58] Dans certains pays du nord, des groupes comme les gays de San Francisco mirent en avant ces concepts.

[59] Sur 412 femmes testées sans leur avis, 14 furent confirmées séropositives : dix provenaient de Chennai, trois de Madurai et une de Vellore au centre. La preuve de la dissémination du virus dans l'intérieur était faite.

compréhension réelle des dynamiques de l'épidémie à cause de son déterminisme présumé et son caractère arbitraire.

Dans certaines régions comme Manipur et Mizoram situées à proximité de la Birmanie, les populations les plus touchées sont les usagers de drogue (Zohmingthanga, 1998), une catégorie de personnes peu reconnue dans le sud. De même, le risque associé aux pratiques homosexuelles relève du non-dit, en tout cas reste très sous-estimé. Des responsables d'ONG rencontrés à Pondichéry et à Coimbatore soutenaient encore en 1997 que l'homosexualité n'existait pas et ne pourrait jamais prévaloir dans une société orthodoxe, alors que les données anthropologiques réunies au cours de nos enquêtes démontrent au contraire leur vivacité, y compris chez d'authentiques hommes/pères de familles issus de milieux orthodoxes. Parallèlement, des études entreprises par des ONG en milieu rural comme en milieu urbain confirment et mettent en évidence la quantité insoupçonnée d'hommes, célibataires ou mariés, adoptant des pratiques pénétratives avec d'autres hommes[60]. Mais à la différence des pays du Nord où les homosexuels masculins et les toxicomanes constituaient au début les groupes les plus touchés mais ayant peu d'interface avec les autres segments de la société (Lagrange et Lhomond, 1997 : 12), une telle compartimentation ne se retrouve guère ici. L'intersection entre les populations identifiées comme toxicomanes, homosexuelles et la population générale est plus vaste car ces catégories sont faussées : par exemple la dénomination homosexuelle reste floue puisque la majorité d'entre eux n'ont pu se dérober au mariage et par conséquent sont bisexuels, de gré ou de contrainte,. Avec le sida, des groupes apparaissent timidement, un peu plus ouvertement et s'affichent désormais en tant que communautés *gays*. D'un autre côté, il n'est pas rare que des personnes ayant des pratiques sexuelles avec un individu du même sexe ne se considèrent pas comme homosexuels. Nous y reviendrons dans le quatrième chapitre.

Quelques développeurs commuent avec profit le concept de groupes à risque par celui de situations à risque jugé plus dynamique, moins discriminatoire et plus inclusif. Ce changement, fondé en raison du danger politique évident d'une affirmation qui isolait de façon arbitraire certains segments de la société, est d'autant plus crucial au pays de *l'Homo Hierarchicus* où pleuvent les dérapages et les discours inégalitaires. Ce renversement de position reste malheureusement minoritaire dans la pratique, tant l'idée d'une épidémie sélective domine autant chez la population qu'au niveau institutionnel et associatif. Le sida, à écouter une grande partie des citadins, frappe de façon *quasi exclusive* les prostituées, les transsexuels (*alis*), les routiers, les habitants des ghettos et tous les autres marginaux. D'autres identifient en priorité les femmes et les pauvres comme de misérables vecteurs de transmission.

Face à ces supputations, quels enseignements tirer des études socio-épidémiologiques réalisées en Inde ? Des évaluations sérieuses rapportées par les centres de surveillance font observer, avec toute la prudence que cela implique, que les personnes infectées présentent un taux de séroprévalence différencié suivant leurs caractéristiques socio-démographiques et économiques (*The Hindu*, 16 jan 1998). Ces études sérieuses montrent que près de 89% des cas recensés appartiennent au groupe d'âge (18-40) sexuellement actif et économiquement productif. Sur quatre personnes contaminées, une est de sexe féminin quoique ce taux évolue rapidement. De plus en plus de parturientes découvrent leur séropositivité, augmentant ainsi le risque de transmission périnatale. Il apparaît que certaines catégories socioprofessionnelles semblent particulièrement touchées mais cette sur-représentation tient essentiellement à un dépistage renforcé auprès de ces mêmes catégories pour ne citer que les prostituées et les routiers. On peut difficilement rejeter en bloc, pour des raisons idéologiques aussi justifiées soient-elles, le principe que des groupes sociaux sont bien plus exposés à l'épidémie que d'autres, même si l'idée d'une sensibilité générale doit demeurer en toile de fond. Encore faut-il préciser sur quoi s'appuie, par exemple, une désignation comme

[60] Citons les travaux pionniers de l'association CAN (*Community Action Network*) à Chennai de 1993 à 1996.

prostituée. Pour peu que l'on fouille, on se rend compte de la vacuité de cette appellation qui englobe un ensemble de femmes et d'hommes aux activités et aux pratiques extrêmement éloignées et ne partageant aucune situation de vie en dehors d'une forme de commerce sexuel plus ou moins occasionnel.

Même en admettant leur existence, il est plus pertinent de savoir si ce qui se passe dans ces groupes artificiellement construits peut concerner également le reste de la population. Il s'agit alors de redéfinir à chaque fois cette notion évasive de groupe pour en préciser les limites et éventuellement la remplacer par celle de réseau. Dans ce cas, on ne considère plus une entité fermée et homogène mais un ensemble de personnes en *interrelation* avec des caractéristiques en commun, ou bien encore un regroupement d'individus partageant des contraintes matérielles et des références culturelles qui leur font adopter en certaines circonstances des comportements similaires. C'est ainsi que se forge la notion de réseaux sociaux posés en tant que réseaux épidémiologiques potentiels.

Les faits à l'épreuve des données

S'il est indéniable que l'épidémie est loin d'être stabilisée, chaque état revête sa spécificité que ce soit au niveau des conditons d'émergence du risque, des stratégies de prévention et des modalités de prise en charge des personnes contaminées. Quant à la configuration épidémiologique énoncée par le gouvernement, elle mérite que l'on s'y arrête afin de comprendre les logiques politiques qui l'orientent. Le sida renvoie à la sexualité qui contraint à des prises de position et des engagements soiciopolitiques compromettants.

Une distribution spatiale et sociale contrastée

Dès 1994, tous les états de la fédération indienne rapportaient des cas de séropositivité. Des régions à forte incidence (Maharashtra, Manipur, Tamil Nadu) contrastaient avec d'autres comme le Rajasthan, l'Uttar Pradesh et le Kérala où l'épidémie semblait moins virulente. Dans d'autres états comme le Bihar, le Jammu & Kashmir, l'Arunachal Pradesh, le Sikkim, le Meghalaya et le Tripura, on ne savait pas grand-chose compte tenu de la faible mobilisation.

Les centres sentinelles fournissent actuellement des renseignements épidémiologiques et permettent d'observer la progression de l'épidémie sur tout le territoire. Cependant l'obtention de données au niveau national demeure sujette à caution. Comment s'effectuent les calculs ? En théorie, le sang testé dans les centres est divisé en deux catégories : celui appartenant à une population à haut risque (personnes souffrant de MST, usagers de drogues injectables) et celui appartenant à une population à moindre risque (femmes enceintes, donneurs volontaires de sang). Le taux de séroprévalence identifié sur un échantillon d'environ 400 personnes au cours d'une période de six à huit semaines par site est ensuite extrapolé à la population générale. Cependant, comme le rappellent un certain nombre d'épidémiologues indiens avertis, le dysfonctionnement de certains centres sentinelles empêche toujours, en 1998, de dresser un bilan épidémiologique acceptable et plausible à l'échelle du pays.

Compte tenu de ces biais, on peut néanmoins brosser un tableau approximatif de la situation. La séroprévalence passa de 7,28 en mai 1994 à 16,9 en décembre 1996 pour culminer à 22,04 pour mille en janvier 1998. En quatre ans, les différences spatiales s'accrurent : actuellement le nord-est, le Tamil Nadu et le Maharashtra (surtout Mumbai) sont les états les plus touchés tandis que l'ouest et le nord semblent davantage épargnés. La figure n°5 montre l'évolution sur cinq ans du nombre de cas détectés dans tous les états indiens par rapport au nombre de personnes ayant subi un

dépistage. Ces données sont celles divulguées par NACO à partir des centres de surveillance. La figure n°6, quant à elle, montre l'évolution entre 1993 et 1998 du taux de séropositivité parmi les populations testées. Il peut paraître surprenant que le taux d'incidence baisse de façon drastique pour le Manipur et de façon légère pour d'autres états : cela ne signifie pas que lesdits états accusent déjà une baisse significative de l'épidémie, mais que le nombre de personnes contaminées reflète davantage la population générale que les prétendus groupes à risque, jadis les seuls à subir le dépistage au début des années 1990.

Les prévisions pour le futur proche sont encore plus aléatoires que les données relatives à la situation présente. Spécialistes et experts s'affrontent sur l'épineuse question de la validité des sources et de la nécessité de s'acharner à connaître la situation épidémiologique à moyen et à long terme. D'aucuns soudoient que les figures avancées par les experts étrangers sont volontairement erronées afin de créer une panique dans le pays et de faire monter la pression pour tester des vaccins et expérimenter des traitements sur les personnes séropositives. A partir de cette représentation, deux théories extrêmes s'affrontent. La première que je désigne par la théorie du *catastrophisme*, appuyée par UNAIDS et l'OMS (Black, 1993), avance que l'Inde sera un des pays dont le taux de séropositivité va augmenter le plus rapidement. Les estimations pessimistes qui lui emboîtent le pas vont jusqu'à envisager plus de dix millions de cas déclarés d'ici l'an 2000. Le gouvernement indien reste dans son ensemble plus circonspect. Il ne promulgue guère de prévision dans la mesure où le système de surveillance épidémiologique n'est pas encore au point et ne peut donc pas fournir d'extrapolation raisonnée (Mohan 1997). Cette attitude qui se rapproche de la théorie du *possibilisme prudent* dénote un souci de conjurer les approximations les plus exagérées et de pondérer les estimations de l'OMS en rappelant que les cas détectés en Inde ne représentent pas la population générale. Les projections alarmistes seraient dans le meilleur des cas le reflet d'inductions épidémiologiques réalisées sur des populations sélectionnées. Argumentant que la théorie du doublement annuel de la population contaminée ne peut pas s'appliquer aux personnes séropositives, les seules prévisions concédées par le gouvernement concernent celles relatifs aux cas de sida déclarés. Les sceptiques, dont la majorité des ONG, assimilent cette prudence à une politique d'autruche.

Tabl. 10 : Projection du nombre de cas de sida déclarés en Inde selon NACO

année (fin)	nombre de cas
1992	290
1993	559
1994	1017
1995	2109
1996	4620 (prévus)
1997	10386 (prévus)
1998	23672 (p

	r é v u s)
1999	54230 (p r é v u s)

Source : Nexus, février 1997.

Notons que l'attribution du terme sidéen à une personne contaminée ne correspond pas à des critères biologiques en l'absence d'équipements coûteux permettant de calculer la charge virale et de contrôler la baisse des cellules T4. Suivant les recommandations de l'OMS, le passage de la séropositivité au sida déclaré dépend de l'apparition de caractères physiologiques combinés avec la présence de maladies opportunistes dont la tuberculose est la plus fréquente en Inde. Le passage d'un état physique et immunitaire à un autre est soumis à des appréciations aléatoires et la désignation d'une personne comme sidéenne devient plus que jamais arbitraire, pour ne pas dire galvaudée.

L'épidémie en pays Tamoul et dans les trois villes métropoles

Toute estimation des taux de séropositivité soulève donc des questions embarrassantes. Si là n'est pas notre objectif, quelques données épidémiologiques gagnent toutefois à être présenter, ne serait-ce que pour savoir à quelle vitesse, dans quel sens et comment se dirige l'épidémie. Les dernières données officielles, relativement fiables car provenant de différentes sources entrecroisées, sont celles fournies par TNSACS en août 1996. Sur un peu plus de 670 000 individus testés entre janvier 1986 et août 1996, 8481 personnes ont été déclarées séropositives. Ce qui constitue un taux général de séroprévalence de 12,6°/oo[61]. Les statistiques désignent 703 individus comme sidéens, répartis en 134 femmes et 569 hommes. La sous-représentation féminine dépend en partie des facteurs de sélection arbitraire dans la mesure où, cela a déjà été avancé, une femme mariée n'était guère suspectée d'être séropositive à cette époque, et encore moins de pouvoir contaminer son mari. Néanmoins, en dehors des tests pratiqués auprès des femmes enceintes, les femmes ramassées dans la rue, enfermées dans les prisons ainsi que les prostituées prises par la police subissent fréquemment un dépistage. De même, en raison d'une absence de suivi évolutif, la proportion de sidas non déclarés par rapport aux cas déclarés est encore plus incertaine car la majorité des personnes testées disparaissent dans la nature, en tout cas reviennent exceptionnellement dans les centres de santé (censés s'occuper d'eux) après avoir essuyé les frais d'une annonce brutale, pratiquement aux yeux de tout le monde. En conséquence, l'attention et les soins prodigués aux patients issus des couches défavorisées fait figure d'exception en dehors des

[61] Pour l'Inde entière, sur 2 855 000 testées, 23147 sont séropositives, ce qui ramène le taux national de séroprévalence à 8,11°/oo. Le nombre total de sidéens serait, d'après NACO en 1996, 2621 personnes dont 647 femmes et 1947 hommes.

rares lieux qui accueillent, quoique pas toujours dans des conditions idéales, les personnes alitées à l'image du sanatorium de Tambaram près de Chennai, triste vestige sanitaire archéologique comptant la plus grande concentration de personnes sidéennes de tout le pays (environ 160 en 1997).

Tabl. 11 : Distribution de la séroprévalence par origine supposée de transmission

	catégorie	Tamil Nadu	%	Inde	%
1	homosexuels	16	0,19	119	1,50
2	hétérosexuels	3449	40,67	9064	39,16
3	donneurs professionnels de sang	1638	19,31	3007	12,99
4	usagers de drogues injectables	31	0,37	2213	9,56
5	femmes enceintes	49	0,58	121	0,52
6	individus soupçonnés d'arc/sida	1754	20,68	1191	5,15
7	patients dialysés	57	0,67	156	0,67
8	pers. ayant reçu sang contaminé	58	0,45	422	1,82
9	non classifiés	1386	16,34	6856	29,61
∑		8481	100	23147	100

Source : TNSACS, 1997 (Usha Raghavan)

Les enquêtes effectuées par les membres des trois équipes (B. Shyamala & Chalapathy Rao, Image et D. Wilfred, Usha Raghavan) viennent étoffer les informations concédées par l'État qui sont des données minimales Des estimations prudentes réalisées à partir des hôpitaux publics et des principales cliniques en juillet-août 1996 dévoilent :

- 2250 cas de séropositivité à Coimbatore;
- 2312 à Madurai;
- plus de 3000 à Chennai[62].

Avec la récente augmentation du dépistage volontaire, toute tentative d'estimation de la distribution spatiale de l'épidémie s'assombrit par la tendance des personnes à se faire dépister hors de leur ville ou de leur district par crainte d'identification et de stigmatisation. Des hommes d'affaire de Mumbai viennent se faire dépister à Chennai pour garantir leur anonymat et des personnes contaminées provenant d'autres états viennent chercher recours dans les villes du Tamil Nadu pour le traitement d'une affection opportuniste, voire pour un soutien psychologique. Dans la même perspective, presque la moitié des personnes recensées séropositives dans la circoncription de la ville de Madurai résident dans le milieu rural environnant ou bien vivent dans un autre district.

Significativement, la première apparition authentifiée d'un cas de sida diffère énormément entre les trois villes. Cette disparité traduit moins une épidémie survenant à contretemps qu'une attitude de déni variable d'une ville à l'autre. Il fallut attendre 1994 pour identifier la première personne contaminée à l'hôpital public de Coimbatore, la cité la plus conventionnelle du Tamil Nadu. Deux cas furent répertoriés officiellement cette année-là et quatre l'année suivante mais il est patent que tout avait été mis en oeuvre par les pouvoirs publics et les administrateurs de la ville pour étouffer l'information. Des hôpitaux privés auraient abrités des personnes malades bien auparavant mais

[62] Informations issues de nos enquêtes, complétées et vérifiées par une fonctionnaire responsable des projections sur le sida dans le Tamil Nadu.

dans le plus grand secret. Coimbatore se targuait alors de son image de ville *propre* épargnée par l'épidémie. Entre temps, des médecins privés avaient identifié des individus séropositifs mais sans les rapporter aux institutions publiques car ils craignaient pour la réputation de leur clinique. La situation différait à Madurai et à Chennai où les premiers cas furent recensés dès 1987 et où les programmes de prévention dans les collèges et les meetings publics commencèrent sans rencontrer trop de réticence. A partir de 1994, une centaine de personnes en moyenne sont déclarées victimes du VIH chaque année, rien qu'à l'hôpital public Rajaji de Madurai.

Au bout du compte, malgré l'activisme des ONG et les efforts du gouvernement pour atteindre les populations n'ayant pas accès à l'information, l'épidémie ne fait qu'accentuer les disparités entre populations aisées et couches sociales démunies qui, bien qu'ayant conscience de la menace du sida, ne disposent pas toujours des moyens matériels et des capacités de négociation pour s'en protéger. Même si l'épidémie touche la population entière, tout laisse penser qu'elle va révéler et accentuer les écarts entre populations rurales et urbaines, entre milieux aisés et pauvres, entre personnes insérées dans des réseaux sociaux sécurisants (couples mariés et familles aux liens affectifs étroits) et personnes marginalisées ou seules, entre ceux qui connaissent des situations précaires (célibataires, migrants, homosexuels, transsexuels, personnes impliquées dans la prostitution) et ceux vivant dans un milieu protégé. L'existence présumée de ces disparités sociales, modulée par des empreintes culturelles communes, va être mise à l'épreuve dans les trois villes étudiés qui vont maintenant être présentées.

Figure 7 : Les villes dans leur environnement géographique

3

Le partenaire : cet obscur objet de désir

L'origine spatiale des personnes contaminées montre désormais que l'épidémie ne se concentre pas en milieu urbain. Il y a certes des disparités géographiques qui reflètent la diversité des facteurs sociaux influant sur la progression de l'épidémie mais sa diffusion en milieu rural rappelle qu'il n'y a pas de zone intacte, pas plus qu'il n'y a de zones à forte concentration pathogène naturelle comme le laisseraient entendre certains travaux (Eliot, 1997). Cependant les villes sont des lieux de convergence où la densité humaine favorise les chances de rencontres interpersonnelles. En ce sens, les trois métropoles choisies comme sites d'observation sont appréhendées non pas comme des lieux de promiscuité anormalement élevée mais comme des espaces différenciés, non homogènes où se meuvent des individus aux styles de vie divergents et où se développent des réseaux de partenariat complexes.

La ville, les villes

D'une superficie inférieure à celle de la France (130 058 km²), le Tamil Nadu comptait 56 millions d'habitants au dernier recensement de 1991. Au rythme de croissance démographique actuelle, il atteindrait plus de 60 millions en 1998 avec 35% de la population résidant dans une des 469 villes de l'état (Census 1991). Ce pourcentage urbain est largement supérieur à la moyenne nationale de 23% en 1981 et de 30% en 1991. La densité de population, très inégale suivant les districts, tourne autour de 429 habitants/km². Elle est particulièrement élevée dans les districts de Chennai, Madurai et Coimbatore.

Le sex-ratio, qui ne cesse de se réduire dans tous les districts du Tamil Nadu depuis 1901, est de 974 en 1991 contre 977 en 1981. En plus des facteurs culturels et démographiques expliquant un taux plus élevé de naissance et de survie dans la prime enfance chez les hommes et une plus grande mortalité chez les femmes (Gandotra et Das, 1989; Guilmoto, 1992), la sous-représentation féminine s'accentue en milieu urbain en raison de la supériorité de la migration masculine au détriment de la migration des femmes. Les données du Census 91 montrent toutefois un taux supérieur de la population masculine de 0-6 ans par rapport à celui de la population féminine de la même classe d'âge, ce qui confirme la tendance des familles à restreindre les naissances de leurs filles. Enfin, l'écart entre les sexes va diminuant au fur et à mesure qu'on parvient à la population adulte (Census Town directory, 1991).

Tabl. 12 : Données générales de population

ville	population (agglom.)	homme	femme
Chennai	3 841 396	1 986 278	1 85 5118
Coimbatore	1 100 746	570 370	530 376
Madurai	1 085 914	555 776	530 138

Source : Census of India, 91

Les trois capitales de district ne sont pas des métropoles isolées (fig. 7). A l'ouest de Coimbatore, le milieu périurbain se prolonge jusqu'à Tiruppur où sont implantées une multitude d'ateliers de filature de coton et d'usines de confection de vêtements destinés à l'exportation ; des villes moyennes comme Pollachi au sud, Palladam et Avanashi à l'ouest resserrent également leurs liens interurbains. Ajoutons une zone rurale densément peuplée dont tous les villages se relient à la ville principale grâce à un système de communication et un réseau de transport public remarquablement bien développé. Il en va de même pour Madurai qui, bien que n'étant pas une ville industrielle, attire les populations issues du milieu rural pauvre environnant. L'agglomération de Chennai, quant à elle, s'étend rapidement et absorbe les bourgades qui la jouxtent. En dehors des formes durables de mobilité spatiale, les migrations pendulaires prennent une ampleur que parvient difficilement à réguler un système de transport pourtant efficace. Un des premiers étonnements d'une personne qui débarque dans une ville sud-indienne est de constater à cet égard le flux continu de la population masculine et féminine, ses mouvements ininterrompus de va-et-vient. Les bus bondés en permanence montrent la prédominance de la mobilité rurale/urbaine mais aussi rurale/rurale et urbaine/urbaine. Cette vision chaotique et effervescente du fourmillement humain reflète une des particularités majeures de la société tamoule et dévoile la prégnance d'une culture de la famille et de la religion qui accentue les déplacements des individus non seulement pour des raisons utilitaires mais pour les visites familiales, parentales et pour de multiples pèlerinages. L'intérêt croissant porté à l'éducation, la volonté des familles y compris des plus modestes de pousser leurs enfants à continuer des études jusqu'au collège favorise une autre forme de mobilité spatiale vers les villes.

La croissance de Chennai, ville récente du XVIIe siècle, est étroitement liée au développement des institutions et de l'administration coloniale anglaise. Elle est désormais le siège du gouvernement tamoul. La ville a toujours été un centre culturel et éducatif important avec ses temples vishnuistes et sivaistes attirant des dévots de partout, comme ses écoles, ses instituts techniques et ses universités qui drainent des étudiants de l'Inde entière (Bhatt, 1997 : 999). Elle joue actuellement un rôle décisif dans les finances, le commerce national et international avec son port devenu le quatrième du pays. C'est aussi le troisième centre industriel de l'état après Coimbatore et Salem. Le renom de son industrie cinématographique détenant la seconde production nationale après celle de Bollywood à Mumbai n'est plus à faire avec les immenses studios d'enregistrement situés à Kodambakkam à l'ouest de la ville. La prolifération des tournages des films *drama* (films *masala*) dans différentes langues vernaculaires, y compris en hindi la langue nationale et du nord, irrigue une population considérable d'hommes et femmes venue tenter leur chance dans les métiers de l'image (figurants, acteurs, danseurs, techniciens, producteurs, etc.). La ville séduit également des jeunes pour ses opportunités de travail et de formation, les possibilités de faire carrière ainsi que pour sa diversité socioculturelle. Bien que le centre urbain reste profondément traditionnel et que les poches de modernité percent non sans difficulté, l'agglomération de quatre millions d'habitants offre une pluralité de styles de vie recherchée par une population bigarrée et certains jeunes désireux de réussir par eux-mêmes. Cette volonté de maîtriser sa destinée aussi bien matérielle qu'affective constitue encore un phénomène marginal mais prend graduellement racine chez des célibataires provenant du Tamil Nadu et du Kérala et que l'on retrouve essentiellement dans certains corps de métiers (spectacle, milieu des affaires, secteur paramédical, usines kéralaises, secteur informel). Mais s'établir en ville n'implique pas une percée sociale : un cinquième de la population madrassienne vit dans les slums misérables dispersés dans

toute l'agglomération urbaine, depuis le coeur de la ville jusqu'aux bords de la côte et le long des deux rivières noircies par une pollution endémique.

Coimbatore, appelée la Manchester de l'Inde, a connu un essor rapide dès les années 30 grâce à l'esprit d'entrepreneuriat de communautés paysannes (Naidu) et négociantes (Chettiar) locales. C'est actuellement une des villes les plus prospères du Tamil Nadu. Les grands complexes usiniers qui ont fait la notoriété de la ville, et qui financent de nombreux collèges techniques de qualité attirant des étudiants des quatre coins de l'Inde, cohabitent avec une pléthore de micro industries, la plupart sous traitantes et générant une source d'emplois non négligeable dans la centre urbain et son hinterland. Le niveau de vie est plus élevé qu'ailleurs et les salaires agricoles des hommes et des femmes dans la périphérie sont nettement supérieurs à la moyenne étatique. Les zones résidentielles des classes moyennes et élevées se développent rapidement sans pour autant concourir à une décongestion des vieux quartiers comme Town Hall et Sukravarpet. Les slums, moins nombreux en comparaison des autres métropoles du sud, prennent inexorablement de l'ampleur depuis la dernière décennie[63]. La position géographique de la ville à proximité du Kérala et du Karnataka conjointement aux activités intenses des secteurs secondaire et tertiaire favorisent le brassage de populations allogènes, en grande partie jeunes (20-40 ans) attirées par les salaires décents proposés dans le secteur industriel et les possibilités de nouvelles qualifications et d'acquisition d'expérience dans les entreprises locales. Malgré sa dimension plus restreinte, il existe autant de foyers de travailleurs à Coimbatore qu'à Chennai, compte tenu du nombre dominant de célibataires (étudiants, travailleurs diplômés, apprentis) venus tenter leur chance ou bénéficier d'une assise professionnelle avant de retourner, plus tard, dans leur lieu natal.

Madurai est au contraire une ville historique moins dynamique que les précédentes si l'on regarde son développement industriel et économique. Une intense activité touristique en fait néanmoins une des villes les plus fréquentées du sud en raison de son centre de pèlerinage - le temple de Meenakshi - et de ses attractions diverses (palais, magasins de tissus et de soie). Madurai est une ville éminemment religieuse avec plus de 300 festivals annuels disséminés dans le district. Tous génèrent des mouvements énormes de population, notamment à l'occasion de la cérémonie des lumières en décembre (*Deepavali*), la fête de fin des moissons en janvier (*Pongal*) et lors de *Chithirai,* le plus important festival annuel en avril-mai. Traditionnellement les marchés et les grandes foires coïncident avec ces moments de rassemblement vers la ville et de nombreuses affaires commerciales et matrimoniales sont conclues en ces occasions qui sont aussi des périodes de bonne augure selon le calendrier astrologique. Par ailleurs, la localisation centrale de la ville dans le Tamil Nadu en fait une étape incontournable pour les dizaines de milliers de pèlerins qui se dirigent vers le Cap Comorin, à l'extrême sud de la péninsule, pour les touristes indiens et étrangers en partance pour les stations estivales des montagnes à l'ouest, ainsi que pour les professionnels qui se déplacent d'un point à l'autre de l'état (routiers, commerçants, représentants, financiers, négociants, etc.). Les flux de population s'échelonnent tout le long de l'année. L'agglomération urbaine, avec son vieux centre gravitant autour du plus vaste temple dravidien de l'Inde du sud, détient une des densités de population les plus élevées du Tamil Nadu. Une animation permanente règne dans les artères étroites qui regorgent d'hôtels, de boutiques en tout genre et de commerces de rue. Deux communautés principales prédominent en ville (Thurston, 1909, Gopalakrishnan, 1966) : les Saurashtra, originaires du nord-ouest du pays, à l'origine des tisserands (Tirthankar, 1997) reconvertis dans la filature, la finance et le commerce ; et les Pramallai Kallar, une sous-caste de paysans qui dominent les quartiers nord-ouest de la ville. En dehors des grandes usines et manufactures ayant du mal à survivre, les petites industries familiales de tissage, de confection et d'assemblage constituent 35% du total des emplois urbains (Census 81, 91). La métallurgie et les ateliers de teinture conservent une part du marché non négligeable mais ne sont pas en mesure d'absorber une main d'oeuvre extérieure. Madurai reste malgré tout une région agricole dominée

[63] Jérôme Gourou, thèse en cours sur le processus de bidonvillisation à Coimbatore, communication personnelle.

par des cultures non irriguées et peu rémunératrices, d'où la tendance des jeunes à migrer avec ou sans la famille. Les populations rurales et des villes moyennes adjacentes (fig. 7) viennent alors grossir les bidonvilles qui représentent presque un quart de la population totale pour un quinzième de l'espace urbain (Census 81, 91). Des villes proches comme Aruppukottai sont réputées pour leurs usines de boîtes d'allumettes employant des enfants et des adolescents ; plus au sud c'est Sivakasi, renommée au niveau national pour la fabrication des feux d'artifices, dont les entreprises recrutent chez les populations jeunes et défavorisées en leur proposant des salaires de misère. Pour ces adolescents, fuir à Madurai symbolise un échappatoire d'un monde concentrationnaire en faveur d'un univers amélioré.

Déambulations urbaines

En somme les trois métropoles, qui sont aussi les trois plus grands centres urbains du Tamil Nadu, ont en commun d'être des pôles d'attraction éminents. Rappelons que la circulation d'une ville à l'autre est facilitée par un réseau routier dense avec des transports interurbains bien achalandés. En dehors des raisons pratiques communément évoquées - la ville comme lieu de travail et potentialité de gain financier - elles attirent régulièrement les populations environnantes pour les infrastructures dont elles disposent : sièges administratifs, institutions, hôpitaux publics de district et de municipalité, cliniques privées prestigieuses. Inversement, des mouvements s'effectuent vers les campagnes : les populations urbaines qui la plupart conservent des attaches familiales en milieu rural retournent dans leur village natal à l'occasion des cérémonies (fêtes familiales, mariage, naissance, décès) et participent aux festivals religieux de leur localité d'origine mais aussi dans les temples renommés des alentours. Les événement familiaux intensifient la mobilité spatiale des individus : mariage hors de son village, période de première grossesse où la femme revient accoucher chez sa mère et y séjourne plus de six mois, retours réguliers dans le foyer pour s'occuper des affaires familiales, prendre soin d'un proche souffrant ou grabataire, participer aux cultes ancestraux et funéraires.

Mouvements, turbulence et hétéroculture

A défaut d'être des lieux de destination, les villes sont des lieux de convergence spatiale. Car l'on n'y vient pas forcément pour y rester. L'imaginaire exercé par la ville sur les populations rurales n'a guère été étudié en Inde. Elle symbolise, virtuellement, un espace de possibilités, une alternative au milieu sécurisant mais socialement étouffant d'où l'on est issu. Les cités deviennent également des lieux de divergence en ce sens que le répertoire des choix de vie s'y élargit considérablement, même si les réseaux de parenté entre la campagne et la ville réduisent l'isolement en fournissant un cadre de référence familier aux migrants

Les pèlerinages fournissent aux jeunes une occasion de sortie. Or, les centres de culte[64] comme à Madurai se transforment en même temps en des lieux de prostitution facilement accessibles car les adolescents et les célibataires ne reçoivent pas d'objection parentale à s'y rendre non accompagnés. Les événements à caractère familial (cérémonies de lignées, fêtes hindoues, visites aux agnats), la mobilité dans les activités professionnelles (migration temporaire, en chaîne et pendulaire), la concentration de l'éducation dans les centres urbains (avec résidence dans des hôtels/pensions pour étudiants), les questions de santé (accompagner un malade à l'hôpital de la ville) constituent autant de raisons, « légitimes » pourrait-on dire, de déplacement. Mais là n'est pas tout. Les mésententes au sein du foyer avec le partenaire, la famille ou la belle-famille constituent des motifs supplémentaires incitant la personne à opter pour une plus grande mobilité spatiale. Des personnes

[64] Quasiment tous dans le Tamil Nadu.

mariées, ou en voie de l'être, adoptent ainsi une vie plurielle. Ces mobilités individuelles favorisent les échanges interpersonnels et donnent lieu à des opportunités de rencontre sexuelle qui ne sont pas le seul fait des populations traditionnellement perçues à risque mais aussi de collégiens, d'étudiants, de pèlerins, de travailleurs, de cadres, de négociants, de femmes travaillant dans le bâtiment, de vendeuses de rue. Rester à la ville revient alors, d'après les déclarations d'un grand nombre de jeunes, à échapper *provisoirement* à l'emprise familiale et aux multiples formes de coercition qui en émanent.

Cheminements

Commençons par un truisme : on accède à la ville par les stations de bus ou par la gare ferroviaire. Ces lieux agités et populeux constituent des microcosmes du milieu urbain. Pour le chercheur, ils deviennent des sites privilégiés d'observation en guise d'introduction à une étude dans la ville. En dehors des gens qui se déplacent et y transitent, une population bigarrée y réside : employés des transports, dealers en tout genre, vendeurs itinérants, sans-abri, paumés, vrais et faux mendiants, proxénètes, policiers complices, hommes et femmes dans la prostitution, *rickshaw wallahs*, ascètes religieux, racketteurs, voleurs à la tirée, simples curieux en ballade, dragueurs impénitents à la recherche d'une nymphe rurale. Mais derrière l'apparent chaos, une organisation remarquable y règne. Tout le monde se connaît et sait qui fait quoi. La cohabitation crée des réseaux de connivence, engendre des stratégies d'alliance entre délinquants et suscite des échauffourées et des rixes. Des tactiques de contact s'élaborent avec les nouveaux venus. Petits commerces, espaces de rencontre où l'on feint l'anonymat, rendez-vous de la pègre et du menu fretin, la gare ferroviaire et la station de bus sont les lieux idéaux pour mettre le grappin sur l'innocent quidam qui arrive. Que veut-il ? A-t-il besoin d'aide ? Désire-t-il connaître les bons endroits ? Les comportements de l'individu qui met le pied dans la ville sont discrètement observés et interprétés : les signes d'hésitation, d'égarement et d'attente sont autant de sollicitations pour l'aborder. Autour des terminus routiers, le tapinage bat son plein. La foule omniprésente facilite un apparent anonymat, bien que l'existence de la prostitution y soit un secret de polichinelle. Rabatteurs, intermédiaires et souteneurs sont là pour le rappeler au passant distrait. Ce monde de la marge fait frissonner les parents de bonne famille quand leur enfant doit transiter à des heures incongrues (soir, nuit) dans ces lieux de perdition. Faits ou rumeurs, quoiqu'il en soit, la crainte d'une mauvaise rencontre, d'un événement malheureux, d'un viol ou d'un rapt est latente et fait partie de l'imaginaire tamoul. Inversement ceux, déchus, qui ne savent pas où aller y retrouvent ceux mis au banc de la société. D'autres, à la recherche d'une promiscuité éphémère, considèrent ces secteurs comme un des derniers replis. Les nuits y sont courtes et l'on dit d'après un poncif bien ancré que tout y est possible.

Mitigeons nos propos : l'insertion dans l'espace urbain n'est pas inéluctablement une expérience traumatisante. Bien souvent, celui qui franchit les limites de la ville n'est pas coupé de son monde familier. On fait le nécessaire pour tisser des liens familiaux et pour découvrir une généalogie perdue afin de recréer un univers sécurisant en reprenant contact avec un oncle éloigné, une ancienne connaissance ou un membre de la caste. Dans ces conditions, l'arrivée s'effectue rarement en solitaire. L'individu, quelque soit son âge, est souvent accompagné d'un parent censé aider à son installation et tempérer le passage brutal de la convivialité familiale à l'isolement urbain. Pour ceux qui viennent compléter leurs études ou occuper un poste suite à une mutation, la première démarche consiste à rentrer en contact avec des personnes de la même origine géographique. Une façon de créer des liens, quitte à les élargir et les dépasser par la suite. Encore faut-il se rappeler qu'auparavant la méfiance a été inculquée. Il a été dit et redit au futur néophyte urbain qu'il devra apprendre à résister aux multiples sollicitations d'un environnement aux obscurs rouages sociaux. Toute chose inconnue, et *a priori* toute personne, est suspicieuse par définition. Il en va autrement de ceux qui se rendent en ville pour une courte durée avec un objectif précis (visite, tourisme,

commerce, affaire, mission de travail, etc.). Il suffit d'observer les groupes de jeunes en tournée et les travailleurs itinérants pour se rendre compte de leurs nouveaux modes de sociabilité. Une bande de garçons venus à Madurai pour visiter le temple me disait que la cité est d'emblée occasion à susciter des rencontres temporaires que l'on ne se permettrait jamais en milieu familier, et où l'on peut adopter des comportements qui changent de la routine.

Mais il existe également des individus pour qui la ville est une façon d'échapper abruptement à une situation difficile (sans travail et sans ressource au village, fuite du foyer familial) et pour qui la venue précède la stratégie d'intégration. Arriver à Madurai ou à Chennai et ne pas savoir que faire, comment faire... La petite mafia sait comment manipuler les nombreux jeunes surgissant inopinément dans la métropole : vite repérés par les autres *rowdies,* on leur propose de combiner de petites affaires « sans danger » qui leur permettront de gagner une somme rondelette, avant de se retrouver progressivement enrôlés dans un gang, une coterie. Encore plus facilement sont identifiées les jeunes femmes ayant quitté leur famille. Savoir où se rendre est encore plus délicat que pour les hommes dans la mesure où une femme seule ne peut pas du jour au lendemain prendre une location, trouver un travail décent, ni même résider à l'hôtel[65]. Les connivences préalables restent une solution provisoire car même une connaissance familière - amie ou parente éloignée - ne se rendra pas complice des agissements d'une personne ayant déserté son foyer, par crainte de la rumeur publique et du qu'en dira-t-on. Un réseau d'entremetteurs en majorité féminin se spécialise ainsi dans le racolage et la mise en confiance des jeunes femmes en perdition et savent comment les prendre par les sentiments en leur offrant le minimum matériel de survie et, surtout, un semblant d'affection. Trajectoire qui aboutit fréquemment à la prostitution.

Marginalisation spatiale, domination et désordre

L'exploration de l'environnement urbain n'est pas une attitude individuelle courante à partir du moment où elle ne s'impose dans le cadre du travail ou d'une activité sociale. La découverte des quartiers voisins s'assimile à une démarche incongrue si elle n'est pas assortie d'une raison utilitaire. Il n'est pas rare de rencontrer des étudiants dans les trois villes ne connaissant rien d'autre que le trajet de la station de bus à leur campus, après plusieurs années de vie collégienne. Un grand nombre de personnes circonscrivent ainsi un espace de vie à leur environnement immédiat, à l'image des travailleurs de chantiers qui dorment sur place et n'en sortent que pour aller au cinéma voisin et dans les boutiques adjacentes ; souvent leurs allées et venues sont d'ailleurs contrôlées par les contremaîtres et les employeurs (Saran & Sandhwar, 1990) tenant à conserver un personnel aux tendances fluctuantes.

D'un autre côté, les jeunes des villes tournent facilement en rond et leurs espaces de socialisation se restreignent à des circuits bien identifiés. Il n'existe pas de café/bar ni de club susceptibles d'agir en tant qu'espace de rencontre. Les adolescents souffrent du manque de place où ils pourraient se rendre en toute quiétude en dehors des temples, des campus, des *shopping centers* et des terrains de sport. Et même dans ces lieux la convivialité se réduit, vu la congestion humaine et le brouhaha omniprésent, l'intensité des passages et le regard suspicieux porté sur les groupes d'adolescents rarement mixtes.

Le seul et authentique domaine familier, c'est le chez-soi : qu'il s'agisse du pensionnat, du foyer pour travailleurs, de la chambre en location ou de la maison parentale. L'espace vécu se définit ainsi par rapport au local où l'on séjourne. Chacun se construit une représentation de la ville comme

[65] Depuis peu, des postes de police tenus par des femmes ont été créés près des stations de bus afin « d'aider » celles qui ne savent pas où aller.

une série de cercles concentriques autour de son propre lieu de résidence : maisons attenantes, voisinage de proximité où se trouve les étales marchandes, les échoppes et enfin le centre englobé lui-même dans un quartier.

Cette conception circulaire de la ville se double d'une perception hiérarchisée de l'espace. Chaque endroit dévoile sa particularité à travers les rapports sociaux qui y dominent ainsi que par la manière dont les relations se compartimentent à l'intérieur d'un cadre socioculturel prédéfini. Le novice remarque progressivement la division entre les sexes, les rapports de subordination, les disparités socio-économiques et l'exclusion spatiale, résultant de la séparation physique entre les castes et les couches socio-économiques. Cette ségrégation spatiale s'atténue par les relations d'échanges et de services entre groupes vivant dans des conditions matérielles aux antipodes les unes des autres. Un quartier de classe supérieure ne sera pas seulement habité par des familles aisées. Une multitude d'employés (gardiens, domestiques, serviteurs, commissionnaires, nourrices), de castes de service (repasseurs, laveurs, barbiers, etc.) et de représentants de petits métiers y résident parallèlement, sans parler de ceux qui y viennent régulièrement (ascètes religieux, représentants, démarcheurs, vendeurs, mendiants, chiffonniers, etc.). Des styles de vie coexistent sans pour autant s'exclure et dans une même rue cohabitent des famille nanties avec d'autres sans abri. Il existe toutefois des espaces « du dedans » infranchissables qui tranchent avec la multiplicité sociale « du dehors ». Le coeur de l'habitation s'entoure d'une protection à la fois visible et immatérielle contre le chaos extérieur, et toute pénétration dans une maison par un étranger se transforme en un acte entouré de rituels destinés aussi bien à marquer la différence sociale qu'à contrecarrer la souillure religieuse. La segmentation des quartiers a toutefois ses limites, et l'habitat urbain s'amalgame plus facilement que l'habitat rural. C'est ainsi que derrière une rue prospère où je résidais à Kilpauk, au centre de Chennai, se retranche un slum dont les habitants s'adressent au bon vouloir des maisons de classe moyenne et supérieure pour faire leur linge, s'approvisionner en eau et en électricité, raccorder leur télévision à l'antenne parabolique en échange de menus services (travaux domestiques, courses, etc.).

Dans la philosophie hindoue, l'espace est conçu comme hétérogène, non uniforme, avec une inscription socioreligieuse fortement marquée (Khare, 1976). Nonobstant les voies d'accès entre deux espaces différenciés sont nombreuses, au risque de susciter dégradation sociale et pollution rituelle. Les inégalités subsistent mais les individus circulent. Avec eux, ce sont les idées et les histoires de la ville et du quartier qui, à leur tour, se transmettent. Le voisin a entendu dire que le garçon de là-bas entretenait une relation sexuelle avec la jeune domestique issue du slum d'à côté. Celle-ci en aurait parlé à sa soeur qui l'aurait dit à son tour au gardien de la maison d'en face. Les gens du ghetto passent pour des gens frivoles : leurs femmes sont légères, au dire des hommes bien-pensants de tel quartier de Chennai. Il est vrai que de la fenêtre je les entends vociférer dans un langage cru que moi-même je n'ai entendu nulle part ailleurs : « Tu la veux ma choune mouillée dans ta bouche ? » vocifère une mère de famille à son voisin, passablement interloqué, suite à une dispute concise mais cinglante. Inversement, les femmes bidonvilloises déplorent l'attitude arrogante des adolescents bourgeois qui se comportent avec les jeunes filles du slum comme jamais ils n'oseraient avec les filles de bonne famille. « Leurs parents les ont élevés dans une porcherie pour *curd rice people*[66] », maugrée une pauvre traîne-misère. Il y a la vendeuse au porte à porte de fruits et légumes qui en sait plus que quiconque. Elle connaît un vieil homme très distingué qui lui demande chaque fois quelque chose en plus : mais de préciser qu'elle est veuve et ne fait pas l'amour avec lui en échange de l'argent que ce dernier lui propose pourtant en contre don. C'est la seule personne qui lui témoigne du respect et se soucie d'elle et de ses enfants, mais il est impensable qu'ils puissent vivre ensemble : l'entourage n'accepterait pas. Il y a longtemps que l'annonce de cette liaison s'est répandue autant dans la rue chic que dans les bas-quartiers, et

[66] « Les gens riz au lait ». Sobriquet donné aux brahmanes par les autres communautés, en raison de leur teint clair et de leurs pratiques alimentaires végétariennes.

suivant le goût du jour chacun ajoute son grain de sel, romantise et vulgarise l'anecdote de ce couple original.

On ne peut donc présumer que la vie en milieu urbain soit un exemple d'harmonie sociale et un long fleuve tranquille où chacun demeure confiné dans son milieu social. Dans les quartiers populeux des trois villes, le bas niveau économique ajouté aux conditions matérielles précaires (pénurie d'eau, logements exigus, travail irrégulier, alcoolisme) attise les rapports sociaux et fait ressortir les tensions. Cette instabilité est rendue accablante par la juxtaposition des conditions de vie que rien ne semble remettre en cause. Deux économies se superposent : une économie de surplus qui est celle des couches sociales favorisées (renforcée par la spéculation, l'investissement immobilier) et une économie de subsistance qui est celle partagée par la majeure partie de la population ne bénéficiant pas de garantie d'emploi ni de conditions de logements adéquats. Les ménages des classes moyennes qui bénéficient d'une sécurité de revenus ne sont pas exclus de l'insécurité à moyen terme : l'endettement ne s'arrête pas à leur porte et leur vie peut basculer sitôt qu'ils tombent entre les mains des prêteurs d'argent. Dans ce décor urbain les maraudages, les scandales, les querelles, les violences physiques et les scènes d'alcoolisme relèvent de la débauche quotidienne. Les femmes sont partie prenante de ces différends et les conflits qui en émanent sont à la fois dénonciateurs et constitutifs des relations entre sexes.

Violence des rapports, ambiguïté des relations de sexe

Peu d'études sociales évacuent les rapports de genre[67] Le premier phénomène qui intrigue tout observateur néophyte de la société indienne consiste à savoir pourquoi les déesses sont si vénérées et les femmes si oppressées (Harlan, 1995 : 9) ? Comment alléguer simultanément le pouvoir de la femme hindoue (Dhruvarajan, 1989; Wadley, 1980) et les discriminations dont elle fait l'objet sans sacrifier à l'extrême (Balasubramaniam, 1987; Singh, 1992) ? Pour un grand nombre d'auteurs, les épopées, le folklore (Sinha, 1983; O'Flaerthy, 1984; Pathy, 1991), les mythes (Batthacharya, 1993; O'Flaerthy, 1973 & 1980) et les chansons (Ramajunan, 1994; Bond, 1996) autorisent une mise en lumière des aspects latents des rapports entre sexes. Les narrations lyriques évoquent ce que la moitié féminine ne peut dire ouvertement, ce qu'elle est incapable d'énoncer et de dénoncer sur sa vie journalière. Les portraits dressés dans la tradition mythique permettent alors d'apprécier les manifestations culturelles des relations interpersonnelles et de fournir une dimension intime difficile à apprécier si l'on se contente d'une approche de la quotidienneté (Harlan et Courtright, 1995).

Il est vrai que tout Tamoul redoute la *sakti* féminine et sait que le pouvoir de création de la femme ne se limite pas à sa possibilité d'enfanter. Par sa nature et sa force, elle dispose d'un pouvoir inégalé qui la rend responsable de la longévité de son mari. De son comportement religieux

[67] Voir l'impressionnante bibliographie de l'ICSSR (1982). Moult exégèses édulcorées reposant sur les *Vedas*, les *Puranas* et la littérature des *Sangams* s'efforcent de cerner la nature féminine et de dresser un tableau idéal en construisant un modèle culturel de la féminitude applicable à l'ensemble de la société (Billington, 1873; Altekar, 1973; Desai et Krishnaraj, 1987) sans s'accommoder des changements différenciés qui touchent seulement une partie de la population féminine (Bhardan, 1985; Dube, 1986; Devendra, 1994) ? Une autre représentation classique se retrouve dans les traités érotiques du Kamasutra et de l'Anangaranga (Papin, 1993) où la beauté du corps reflète une pureté de l'esprit et s'affirme comme l'expression d'une culture raffinée. Dans le Tamil Nadu, la description de la femme dans toute sa magnificence plonge ses sources dans la religion et l'histoire et va jusqu'à l'évocation d'un *Turmeric Land* (Mukund, 1992). Le culte de la déesse mère illustre la place privilégiée occupée par la femme quand elle devient épouse/mère (Ramanahma, 1985; Bhattacharji, 1989; Lakshmi, 199; Gatwood, 1991) et dont le statut culmine avec l'âge (Gulati et Gulati, 1995). A l'opposé, est condamnée la femme qui ne remplit pas ses devoirs familiaux et représente un danger pour la société (Purni, 1977). Entre les deux, navigue la courtisane qui dans l'historiographie rapportée par les *Sangams* était une personne lettrée, savante, ayant accès aux palais et aux confins des temples (Kresenboom, 1987; Srinivasan 1985; Banerjee, 1993).

orthodoxe, dépend l'accomplissement social de son époux, la bonne santé des membres de sa famille et, plus généralement, tout ce qui concerne la marche de la maison et la maintenance de l'ordre social. A l'instar des déesses *ammai* qui garantissent la protection, elle peut la retirer et par conséquent ruiner son entourage. Son pouvoir de création se double d'un pouvoir de destruction qui en fait la moitié dangereuse. La femme possède, plus que l'homme, le don d'infléchir la marche du monde et c'est peut-être pour cela qu'on la soumet à un contrôle si sévère.

Ces conceptions représentent inéluctablement une toile de fond culturel fondamentale pour la compréhension de la société tamoule, mais on peut objecter aux études précédemment citées qui s'y rapportent de se confiner uniquement aux sources écrites, au détriment des informations d'enquêtes ethnographiques et par conséquent de rendre insuffisamment compte de la complexité réelle. Car la reconnaissance sociale cachée et ambiguë, mise en épingle y compris par des études socio-anthropologiques, fait place dans la réalité à une violence physique et psychologique infligée à tout venant. Bon nombre de filles, d'épouses et de mères trouveraient à cet égard indécent toute apologie quant à leur image valorisée de déesse vivante. La position d'un individu ne se nourrit pas des compensations idéales abstraites aux contours mythologiques rassurants.

On peut s'étonner que les histoires de femmes battues, agressées et déchirées moralement par leur propre famille ou par celle du conjoint motivent peu les recherches, alors qu'elles représentent un pourcentage significatif de la population féminine (National Commission for Women, 1996 et 1997) loin de se restreindre aux couches sociales défavorisées. De rares études montrent toutefois en quoi le passage à la vie maritale s'assimile à un acte de violence symbolique et tangible pour la jeune épouse (Khan et Townsend, 1996). Les sources de conflits proviennent fréquemment d'un chantage autour de la dot malgré les lois qui en interdisent la pratique (Pati, 1993; Parashar, 1992). En contrepoint des figures idylliques traditionnellement proposées, l'image de la femme battue au foyer par son mari alcoolique, maltraitée par ses beaux-parents et harcelée sexuellement par ses beaux-frères est courageusement mise en avant par les études qui traitent de la situation féminine et de l'entrée des femmes dans la prostitution (Kapur, 1973; George, 1997).

Les enquêtes de G.Geetha, confortées par d'autres études (Kapur, 1970; Jain, 1985), montrent que si les épouses restant au foyer détiennent un moindre pouvoir de décision et restent davantage désarmées face à la violence familiale, la contribution économique d'une épouse ou d'une fille ne constitue pas forcément un critère de reconnaissance et encore moins d'émancipation mais plutôt un dû comme l'illustre remarquablement une recherche sur les jeunes travailleuses industrielles à Tirrupur près de Coimbatore (Malarmangai, 1997). Dans nos micro sites d'observation, les femmes recrutées dans l'industrie (hinterland de Coimbatore, nord de Chennai), le bâtiment (Madurai, Chennai), les ateliers de confections (nord de Coimbatore, centre de Madurai) et vivant une situation familiale où leur revenu est décisif pour leur famille se plaignent de ne recevoir aucune gratification en échange. Elles continuent d'évoluer dans un environnement où leur position sociale et leur capacité de négociation chancellent, et elles gardent l'impression d'exister dans un environnement familial dénué d'amour et d'affection. Pire encore, les rares occasions de discussion avec des épouses vivant recluses dans leur maison (*purdha)* sont emblématiques de cette violence dissimulée. L'étranger ethnographe, qui perçoit de prime abord la stabilité et l'équilibre planant dans le domicile de ses hôtes, est vite décontenancé d'apprendre que derrière le sourire des époux, parents, voisins et invités se dissimulent d'immenses désespoirs et des conflits familiaux insoupçonnés.

Inversement dans les slums des trois villes, la majorité des foyers sont dirigés par des femmes. Keermani (54), par exemple, travaille dans un bureau de la corporation et son salaire fait fonctionner la maison. A l'instar de nombreux couples, le mari ne fournit aucun support matériel ni pratiquement aucune aide domestique. Souvent absent, il ne revient guère que pour se sustenter, parle peu et s'occupe à peine des enfants. Keermani refuse de lui donner l'argent qu'il réclame pour

boire, jouer, parier et aller au cinéma et, affirmant ainsi une forme de pouvoir, l'empêche de la toucher quand elle n'en a pas envie et quand il est sous l'emprise de l'alcool. son cas n'est pas une exception : dans beaucoup d'autres familles, Geetha et moi-même constations que même si l'époux travaille, la plupart de ce qu'il gagne est dépensé individuellement. En conséquence, les femmes n'ont d'autres choix que de se dégotter un job partiel ou à plein temps. Mais si d'un côté les femmes assument la plupart des responsablités y compris celles relatives à la religion (culte domestique, réalisation des *pujas*, jeûne durant le mois d'*Adi*), d'un autre côté leur socialisation inhérente à leurs acitvités obligatoires les rend vulnérables aux rumeurs : « que font-elles en dehors du foyer en l'absence de leur mari ? » Combien de fois lors de nos séjours dans les différents ghettos visités les critiques ont plu à l'encontre des épouses ayant la double charge domestique et économique. Tout se passe comme si la société s'inquiétait de savoir qui allait désormais les contrôler. D'où la difficile négociation conséquente à la vie sociale et économique assortie d'une mobilité spatiale. L'idée primordiale est que le temps est toujours calculé. S'il arrive qu'une fille, ou une épouse, arrive en retard ou n'est pas en position de justifier son devoir à l'extérieur, y compris pour le travail et les études, la famille risque d'acquérir une mauvaise réputation. Et si jamais les parents, ou le mari, ne réprimandent pas leur fille, ou épouse, l'entourage social accuse tacitement la famille d'être trop permissive, d'encourager l'immoralité et par extension de corrompre la maisonnée entière, les voisins et la caste.

Rester chez quelqu'un autre que de la famille est strictement interdit autant dans les slums que dans les quartiers de classe moyenne. Des réflexions similaires, proférées par les hommes et les femmes , accusent autant une Pamela (87) qu'une Vasantha (70) continuellement dénigrées suite à leur obligation de coucher autrepart de temps à autre : « ... quel est le besoin de dormir ailleurs quand on a sa propre maison ? (...) Quel est le but caché ? ». Ces restrictions s'imposent encore davantage sur les filles célibataires. Il s'en suit que certaines d'entre elles réagissent à l'encontre de ce que leur environnement attendait. Yakshini (72), Kanya (67) et Vani (99) n'en pouvaient plus d'entendre leur famille parler d'elles en mauvais terme. Rompues de ces critiques, plaisanteries ambivalentes et jugements moralisateurs, elles décidèrent alors de trouver une solution pour ne pas rester et s'amourachèrent chacune d'un homme qui leur promettait de les sortir de là. Il en va de même pour Marakadam (30), employée durant 5 ans dans une usine de textile à Ambattur, qui ne voulait plus donner crédit aux allusions de ses amis et de sa famille : après quelque temps elle se rendit compte qu'elle était perçue comme quelqu'un d'agitée, qui amait la compagnie des hommes. Par dépit, et sous l'impulsion d'un collègue de travaille qui la désirait, elle se dit : « (qu') après tout, au point où j'en suis, que j'accepte ou non d'avoir des relations avec lui, cela ne changera pas grand-chose ! ». Après un mois de relations étroites avec cet homme, elle s'éprit de lui et suggéra le mariage, espérant que ce serait (enfin !) une bonne opportunité de quitter sa famille. Mais il refusa. Quand elle se mit à insister, il commença à la maltraiter, à dire qu'elle avait couché avec lui car sa sexualité était non contrôlée et la menaça d'en parler à sa famille si jamais elle ne disparaissait pas de sa vue. Le témoignage de Marakadam ne représente pas un cas isolé et quelques une de ses amis avaient été fourvoyées de la sorte.

On découvre alors des femmes insatisfaites, blasées par leur milieu environnant et cherchant par tous les moyens à se débarrasser des contraintes familiales, d'autres rêvent de quitter leur mari ; d'autres en encore prennent conscience des injustices pesant sur elles, s'opposent sans vergogne à leur belle-famille et élaborent des stratégies pour quitter leur milieu pesant. Autant de réactions qui montrent que la famille ne génère pas systématiquement un bon environnement, en dépit des études concluant un peu trop spécifiquement sur ses fonctions intégratives et adaptatives (Krishnaraj et Chanana, 1989; Somjee, 1989; Mitra, 1997).

La position de l'homme fait plus rarement l'objet de débats, comme si elle allait de soi. Or l'oppression n'est pas l'apanage des femmes. L'homme marié qui vit sous le toit parental doit avant tout être le fils de sa mère, le frère aîné de sa soeur cadette, l'oncle maternel de ses neveux ;

combien d'épouses appellent dédaigneusement ce type de mari un *amma payyan*, c'est-à-dire un garçon encore sous l'emprise du sein maternel ? Mais que ce dernier se montre trop proche de sa femme et c'est la mère qui indiquera des signes de frustration, tombera malade et traitera son fils d'indigne. La tyrannie parentale et les controverses inhérentes aux différents rôles à assumer conjointement (fils, époux, père, frère cadet, etc.) rendent malaisées les négociations internes dont le fils marié est à l'épicentre. Le psychanalyste Sudir Kakar a souligné en quoi ces ambiguïtés familiales génèrent des dissensions dans le ménage (1989, 1982). Un certain nombre d'hommes issus de l'échantillon ne cachèrent pas leur tendance à vouloir s'échapper de cet imbroglio, quitte à laisser épouse, soeur et mère s'écheveler entre elles. Finalement, le foyer familial révèle ses deux tendance extrêmes à travers les rapports de sexe qui s'y déroulent : à la fois un marqueur généalogico-identitaire irremplaçable mais aussi un espace d'assujettissement et d'aliénation[68].

Le mariage : un repère à travers des valeurs fluctuantes ?

L'institution du mariage, conçue comme une affaire sérieuse et capitale pour les familles, semble défier les changements qui s'opèrent dans la société[69]. Le système d'alliance dravidien est un système à deux moitiés avec parenté classificatoire : ceux que l'on ne peut épouser (notamment du coté du père), considérés comme des frères et des soeurs, et ceux qui sont mariables. Le système de parenté tamoul, déjà amplement décrit (Dumont, 1957b, Gestin, 1995), fournit en premier lieu ce que Françoise Héritier appelle une vision particulière du monde (1996 : 49-51) en ce sens que la manière dont la nomenclature est articulée, la façon dont les rapports de filiation, d'affinité et de consanguinité s'élaborent constituent « une base de données » qui prédétermine la façon de concevoir les rapports entre homme et femme. Les particularités du système de parenté supposent des protocoles de comportement, de proximité et d'évitement qui jouent aussi bien sur les différenciations de genre que sur les relations de sexe dans la vie quotidienne. Cependant, un système de parenté n'est pas seulement déterministe mais constitutif et procède moins d'une logique matrimoniale de reproduction sociale des relations de parenté que d'une logique sociale de production de rapports matrimoniaux à partir d'un ensemble *possible* de relations de parenté.

Il s'en suit que l'usage de la parenté et des protocoles d'alliance informent insuffisamment sur la manière dont les gens s'adaptent, acceptent, dérogent ou détournent les règles matrimoniales. Face aux contraintes et à l'imprévu qui créent sans cesse des situations nouvelles, les individus innovent, construisent et inventent de nouveaux repères. Cela ne présuppose pas une autonomie face au cadre socioculturel qui les préconditionnent mais une capacité de « bricolage » à l'intérieur-même de ce cadre. Tout bien considéré, les stratégies individuelles et collectives relatives aux pratiques matrimoniales éclairent, dans une perspective dynamique, le domaine des règles et des représentations.

---

[68] Les rapports de domination et d'oppression dépassent le cadre familial et se prolongent dans le travail et les rapports sociaux quotidiens. A l'exclusion sociale qui frappe toute une catégorie de miséreux (Pandey, 1991; Sethumalingam et Palaniswami, 1995), à l'exploitation économique et aux rapports de force qui portent atteinte à la dignité des individus (Karlekar, 1982), s'ajoute le harassement sexuel pour les femmes sur le lieu de travail (Saran et Sandhwar, 1990 : 180-184; Pati, 1996) assorti d'une reconnaissance sociale ambivalente dans l'entourage extérieur (Kapur, 1974; Purav, 1981; Girija, 1995; Indira, 1996; Sudha, 1996).

[69] Le mariage est une alliance entre deux familles (Dumont, 1957a et b) s'imposant comme un fait social de première importance (Anouswami, 1997) qui, loin d'être une affaire individuelle, est l'aboutissement d'une négociation complexe et réfléchie entre familles proches, parents éloignés et intermédiaires. Dans l'hindouisme, le mariage demeure un acte sacré, obligatoire et indissoluble y compris après la mort. Son accomplissement est nécessaire à deux finalités précises : la procréation d'un fils susceptible d'assurer la continuité de l'honneur dû aux ancêtres et l'association d'un conjoint pour accomplir les rites, la réalisation de la complétude des deux époux dans la poursuite des buts de l'humanité censés conduire à la délivrance (*moksha*). Comme le note J.C. Bonnan (1997 : 54), il est obligatoire car il représente une étape dans la vie du maître de maison et le seul véritable rite de passage pour la femme.

Du devoir de marier sa progéniture à l'enfant qui souhaite s'émanciper

Bien que les anciens textes rapportent huit types d'union (Jagadeesan, 1990 : 8-10), le mariage arrangé constitue de nos jours le modèle quasi exclusif. La règle fondamentale est que les familles doivent appartenir à la même caste. Les mariages d'amour[70], surtout quand il enfreignent l'endogamie de caste, restent relativement rares, bien qu'ayant été plus fréquents dans le passé si l'on en croit les écrits des *Sangams* du début de l'ère chrétienne. Dans la majorité des cas, ils donnent lieu à une excommunication de la caste avec funérailles symbolisant la mort sociale de la personne se retrouvant ainsi radiée définitivement de sa communauté, de sa famille. Chaque communauté, chaque *jati* a par ailleurs sa propre définition de l'alliance, ses exigences et ses contraintes vis-à-vis de la recherche d'un prétendant. Les castes situées en bas de la hiérarchie rituelle sont plus flexibles et tolérantes, le plus souvent car elles n'ont pas les moyens matériels de revendiquer les choix méticuleux des castes supérieures aisées.

Ces critères de sélection se modulent en outre en fonction de l'importance accordée au rattachement à la communauté de sang, de la situation professionnelle et du niveau socio-économique comme le montre l'enquête menée à partir des annonces matrimoniales sur un échantillon de 1000 personnes[71]. Les considérations astrologiques constituent un facteur rédhibitoire. Si les thèmes astraux (*jadagam*) ne coïncident pas, si des planètes sont opposées, les tractations maritales s'arrêtent derechef et il est inutile d'aller plus loin. Par la suite, le revenu

[70] Les mariages non arrangés existent encore moins dans la classe moyenne qui est incontestablement la plus conventionnelle et la plus attachée à l'éthique (on parle de couche sociale « safronisée »).

[71] Travail réalisé à partir des annonces matrimoniales parues dans deux journaux de langue anglaise à grand tirage en pays Tamoul : le *Hindu* et l'*Indian Express*. La presse est très utilisée pour communiquer les avis de demande en mariage. Ces deux périodiques publient une colonne matrimoniale dans l'édition du week-end. D'autres journaux en langue vernaculaire diffusent des annonces maritales mais en nombre bien plus restreint. Ces deux journaux ont été choisis pour leur complémentarité. Disons, en gros, que les annonces éditées dans le premier sont en majorité des recherches d'alliance par des familles issues des castes supérieures tandis que le second, plus « démocratique », fournit un éventail social plus large. On ne peut cependant présupposer que toute la population y ait uniformément recours. Une lecture attentive des annonces suffit à constater la non représentativité de la société. Les classes sociales supérieures et moyennes sont sur-représentées tandis que les couches sociales défavorisées sont largement sous-représentées. Cela ne constitue pas un biais en soi dans la mesure où une des finalités de cette enquête est de compenser les manques des enquêtes généalogiques et sociofamiliales par un supplément d'information relatif aux classes moyennes supérieures que nous n'avons guère approchées au cours des différentes phases du travail de terrain. Le second intérêt est que les données ainsi recueillies permettent d'entrevoir la fréquence des faits énoncés ponctuellement dans les enquêtes généalogiques. Un échantillon de 1000 personnes « à marier » fut donc répertorié puis analysé en fonction des descriptifs exprimés dans l'annonce. Afin d'éviter la duplicité d'une annonce simultanée, et compte tenu du fait qu'une annonce reste en moyenne un mois, les journaux ont été dépouillés à des périodes différentes : première semaine d'avril et de juin et dernière semaine de mai et juillet 1997 pour le *Hindu,* et première semaine de mai et juillet et dernière semaine d'avril et de juin 1997 pour l'*Indian Express*. La moitié des annonces répertoriées sont des propositions de mariage pour les hommes et la moitié sont pour les femmes. L'échantillon fut constitué par un simple procédé d'accumulation jusqu'à ce que le nombre de 500 soit atteint. Le descriptif des annonces est bref, explicite et codé. La cinquantaine de mots, en abrégé, est rarement dépassée. Y sont mentionnés la religion, l'origine géographique, l'appartenance sociale, le *jati*, l'âge, les diplômes, la profession et les atouts physiques de la personne à marier ainsi que certaines exigences requises pour le partenaire. La formulation d'une annonce n'est pas sujette à équivoque : chacun sait en la lisant que si la caste, la sous-caste ou le clan sont indiqués, l'appartenance à la même communauté est une condition *sine qua non*. L'intitulé est explicite dans la mesure où l'on peut deviner à travers la lecture des diplômes et/ou de la profession l'exigence matérielle souhaitée par la famille : être fonctionnaire ou travailler à l'étranger a un prix qui se traduit par une exigence de dot ou par une autre forme de compensation. Enfin l'annonce est codée en ce sens que certaines choses ne sont pas dites mais clairement comprises. La date et l'heure de naissance signifient l'importance incontournable accordée au thème astral. Le statut de divorcé ou de veuvage mentionné sous-entend que la personne ou la famille est prête à faire certaines concessions en terme d'acceptation sociale du partenaire ou de tolérance à l'égard des considérations astrologiques et de caste. Il y a donc tout un décryptage qualitatif envisageable, qui se surimpose à l'enregistrement systématique de données quantifiables.

économique, la garantie d'emploi (critère retenu à 90%) et le prestige du statut social (25% des annonces stipulent clairement un partenaire au statut au moins égal) prévalent sur les notions de pureté religieuse. Un jeune diplômé à l'avenir prometteur peut espérer trouver une partenaire d'une caste supérieure alors qu'une famille de pauvre brahmanes aura toutes les peines du monde à marier ses enfants auprès de la communauté des riches brahmanes. Néanmoins pour certains *jatis* tels que les Pramallai Kallar, les Nadar et les Chettiar, ce genre de compromis influencé par des critères socioéconomiques demeure impensable et mieux vaut encore épouser une indésirable de sa caste qu'une femme d'un autre sang. L'enquête révèle également que si la profession est un facteur décisif pour le mariage d'un homme, elle ne l'est pas pour une femme. Environ 75% des familles considèrent l'activité de la future épouse comme un facteur subsidiaire, ce qui n'empêche pas qu'un emploi stable de la bru soit accueilli chez les classes sociales défavorisées comme une aubaine. Ces tendances se confirment par des observations de terrain : lors des tractations matrimoniales auxquelles ils nous a été donné d'assister, les belles-familles envisagent que la jeune épouse interrompe son activité hors du foyer une fois l'alliance conclue..

L'éducation conserve son importance mais jusqu'à un certain point. Les familles recherchent une épouse ayant reçu un minimum de scolarisation (niveau pré-universitaire) mais rarement une femme plus diplômée que leur fils. Le seul cas d'exception rencontré provient d'une famille de propriétaires terriens à Coimbatore souhaitant trouver pour leur fils agriculteur une épouse titulaire d'un diplôme d'ingénierie industrielle afin d'aider à la diversification de leurs activités économique. La tendance à ne pas reconnaître le statut professionnel de la femme est confirmée par des études montrant la difficulté des femmes carriéristes à trouver un partenaire et leur préférence à vivre seule en dépit de la stigmatisation sociale à laquelle elles s'exposent (Ambegaonkar, 1997a & b). La réticence à l'éducation trop poussée de la femme est intensifiée chez les commerçants Saurashtra de Madurai et quelques castes paysannes comme les Naidu, les Vellala et les Nadar de Coimbatore et de Madurai qui voient d'un oeil dubitatif l'arrivée d'une bru bardée de diplômes. Il en va autrement chez les classes aisées modernes du milieu urbain qui perçoivent l'éducation poussée des filles et des garçons comme un atout pour la vie maritale, un gage de succès pour l'entente intellectuelle et affective du couple. Les plus démunis engoncés au bas de l'échelle sociale hésitent quant à eux à encourager l'éducation de leur fille, de crainte d'avoir à rechercher un partenaire dans une famille au statut socio-économique supérieur, et donc d'avoir une forte dot à payer. Les familles où le fils travaille à l'étranger, de façon permanente ou temporaire (Emirats arabes, Singapour, Malaisie), maintiennent une position de force pour négocier une bonne alliance en faisant miroiter, outre le prestige qui en découle, une promotion économique et le mythe de l'obtention de la nationalité américaine au bout de deux ans... même si l'homme a déjà secrètement une vie de couple dans le pays d'adoption (Kalhan, 1978). D'autres facteurs rentrent en jeu comme le nombre d'enfants à marier dans la famille, la volonté de s'ouvrir au monde moderne ou au contraire de s'élever dans la hiérarchie rituelle. Les considérations matérielles et de sécurité pour l'avenir prévalent comme le montre la généralisation de la dot, jadis restreinte aux castes supérieures, mais aussi les critères esthétiques et de santé. Un teint clair, une taille moyenne, de longs cheveux, des yeux de jais, un physique agréable constituent les critères préférentiels les plus mentionnés. Inversement une fille au teint foncé, à l'allure malingre et à la santé précaire demeure peu appréciée. Signalons enfin que la tendance ancienne à préférer les mariages entre parents proches (union préférentielle entre l'oncle maternel et sa nièce utérine, entre cousins croisés au premier degré) fait place à une recherche d'alliance dans la parenté éloignée ou inconnue. La localisation géographique pèse aussi sur la décision : dans le milieu rural coimbatorien, des castes comme les Brahmanes et les Vannyar Gounder s'ingénient à trouver des alliances dans des régions éloignées où résident des membres de leur communauté (stratégie de développement de réseaux, accès à des régions agricoles ou industrielles plus favorisées).

Le passage du milieu rural au milieu urbain d'un individu lors de son mariage est perçu comme une promotion sociale familiale. Inversement dans les milieux fortement urbanisés, la recherche

d'une épouse issue de la campagne représente un pis aller qui ne se produit qu'exceptionnellement. Plus encore, le lieu même de résidence dans la ville peut s'avérer un facteur dévalorisant à l'image des jeunes adultes du slum d'Otterri à Chennai (un quartier considéré comme mal famé, sale et pauvre) qui se plaignaient de ne pas trouver d'épouses en dehors de leur bidonville. La polygamie, socialement réprouvée, est très fréquente chez les basses castes (avec différence d'âge importante entre les deux épouses), ainsi que la polygynie sororale en cas d'infécondité de la première épouse. Le remariage des veuves, normalement impossible chez les femmes de castes supérieures, trouve sa légitimité auprès des basses castes (Pestonji, 1978). L'entrave à la règle dans les communautés orthodoxes s'accompagne d'un rejet de la famille, en particulier quand les liens au sein de la famille élargie, de la lignée et de la caste continuent à alimenter les pratiques de vie quotidienne. Le sort des femmes divorcées ou séparées, et dans une moindre mesure des hommes, n'est guère plus enviable, faisant systématiquement l'objet de discrimination, si ce n'est de répulsion (Kriplani, 1974; Metha, 1975)[72].

Le test sida vient se greffer parmi les considérations récentes, avec une acuité inquétante, semble-t-il, chez les familles de classe moyenne. L'activité professionnelle du garçon influe sur la décision d'exiger le dépistage et peut même faire échouer instantanément la négociation. Là encore, ceux désignés arbitrairement comme les vecteurs du virus (routiers, itinérants, etc.) en essuient les frais, à tel point que le puissant syndicat des camionneurs au Tamil Nadu s'est érigé contre la politique stigmatisante du gouvernement qui associe routier, promiscuité et sida. Les responsables syndicaux argumentent, et pour cause, que les jeunes dans la profession ont du mal à se marier en raison des campagnes dirigées un peu trop spécifiquement sur les camionneurs. Pareillement, apparaissent des mises à l'écart pour cause géographique depuis qu'en des lieux décrits par les media comme des épicentres de l'épidémie on accuse uniformément les populations locales d'immoralité et de lubricité.

En fin de compte si le devoir de marier ses enfants n'échappe à aucune analyse, il en va autrement des situations pourtant fréquentes où le mariage symbolise, essentiellement chez des jeunes filles, une voie possible d'émancipation. La fascination exercée par les héroïnes de cinéma qui vivent d'extraordinaires passions amoureuses, ajoutée à l'influence des soeurs aînées déjà mariées (donc dégagées en partie de l'autorité parentale et censées connaître la relation de couple) jouent un rôle non négligeable sur les comportements de jeunes adolescentes comprimées dans des milieux sociaux défavorisés, où les relations familiales sont conflictuelles, ainsi que l'illustrent les histoires de Saroji (40) et Vasantha (70), parties toutes deux avant 17 ans du foyer pour suivre de jeunes garçons leur promettant une autre vie. Écoutons l'interprétation suggérée par Geetha à propos de ces faits :

> « Les plus jeunes tendent à imiter leurs aînées (...). Venant d'un autre milieu social et donc ne connaissant rien sur la vie dans les slums, je fus surprise de constater la fréquence des relations entre adolescents. La plupart de ces relations allaient bien plus loin que de simples flirts. Plus que les garçons, les filles tombent - ou imaginent - amoureuses, et certaines doivent alors se marier précipitamment pour éviter les conséquences d'une grossesse involontaire ou tout simplement pour faire face aux remontrances de la communauté. D'une manière générale, les jeunes femmes doivent assumer seules les conséquences tragiques d'une relation réprimée (...). Mais bien qu'elles aient pleinement conscience que si un problème quelconque survient, elles ne pourront pas demander une aide aux parents, l'idée de ce risque est minimisée par le désir d'expérimenter immédiatement la vie qu'elles veulent. En cas de débâcle, la fuite est alors envisagée.».

[72] 5% des annonces matrimoniales sont à l'initiative de cette catégorie de personnes esseulées entreprenant cette fois-ci une démarche individuelle sans l'intervention de leur famille. Cette quête souligne leur difficulté à trouver un nouveau partenaire par le truchement des réseaux sociaux classiques. Dans la démarche subséquente à l'annonce, les exigences religieuses, de caste, de milieu socio-économique passent en second plan en faveur de considérations affectives susceptibles de déboucher sur une vie sentimentale plus probante que celle du mariage précédent.

L'attitude de la famille change néanmoins et, dans les milieux les moins conventionnels, les parents ne rechignent plus à prendre la défense de leur progéniture face aux accusations du voisinage et de la société. D'autre part, les unions intercastes et les mariages d'amour ont au moins l'avantage d'éviter l'épineux problème de la dot ! Bien entendu, cela reste dans le non-dit et les parents, les yeux rivés au zénith et les bras tendus vers le ciel, font mine de regretter ne plus pouvoir « contrôler » leurs enfants et d'avoir à affronter de nouvelles fonctions comme celle de répondre des conséquences et des erreurs de leurs infortunées filles. Pendant ce temps, ces dernières, notamment dans les milieux où l'éducation n'est pas favorisée et où les filles arrêtent leurs études vers 12-13 ans, se considèrent « femme » une fois les rites de puberté effectuées et s'estiment par conséquent prêtes pour le mariage. Celles qui franchissent le pas avant l'heure, s'entichent d'un garçon et parviennent à se marier vers 16-17 ans en dépit des obstacles familiaux, de caste et de société n'en conservent pas moins une réputation ambiguë : « comment garantir qu'une telle femme n'ira pas encore avec un autre homme ? » questionnaient cyniquement les femmes d'un slum de Madurai qui n'avaient pas suivi la même trajectoire...

Toujours selon les témoignages recueillies par Geetha et Santosh, le manque d'affection entre enfants et parents est fréquemment ressenti. Surenchéri par un défaut de communication entre les générations, le sentiment de se sentir seul incite les adolescents à rechercher le contact de l'autre, notamment chez ceux appartenant à des familles aux liens distendus. A côté, les jeunes sont confrontés à des modèles d'union où l'attention vis-à-vis de l'autre et l'affection (pour ne pas parler d'amour) font figure d'exception, où la violence est monnaie courante Ne voyant guère d'affection autour d'eux, l'aventure galante avec un garçon (celle dont parle d'ailleurs toute une catégorie de livres pour adolescents en mal d'amour) relève de l'expérimentation, si ce n'est d'un besoin naturel de se sentir aimé. Mais l'indifférence sentimentale n'implique pas de faire ce que l'on veut à l'image du cas d'Anjali : ayant perdu sa mère et vivant avec son père et ses nombreux frères, Anjali travaille comme servante dans le quartier huppé de Doveton à Chennai. Elle entretient une relation avec Shekar depuis deux ans et passe la plupart de son temps de libre chez lui, à l'abri des regards indiscrets. Depuis des mois, ils fomentent de s'épouser mais Anjali reste paralysée à l'idée d'en parler à ses frères. Bien que ces derniers ne montrent aucune attention à elle, si ce n'est pour lui donner des ordres relatifs aux tâches domestiques, celle-ci reste persuadée qu'ils interféreront dans ses affaires sexuelles si elle leur en donnait l'occasion, autrement dit si elle devait ne pas consentir au mariage arrangé qui lui pend au nez ou si elle annonçait sa décision de se marier par elle-même. Anjali désigne judicieusement ce type d'interférence familiale comme « un contrôle dénué d'amour et de confiance ».

Pratiques matrimoniales, âge au mariage et écart d'âge entre les partenaires

C'est pourquoi les données sociologiques évoquées à l'égard des exigences de mariage doivent être accueillies avec prudence. Elles ne concernent guère, tout au moins en milieu urbain, les populations pauvres et les basses castes qui ne disposent pas toujours des moyens matériels pour faire valoir les ambitions de mariage de leurs enfants. Comme le témoignait ironiquement un vieil homme d'un bidonville de Madurai :

> Tout le monde voudrait que sa belle-fille soit riche, en bonne santé, intelligente, réservée, travailleuse et dévouée à sa belle-famille, mais les parents de ces filles parfaites ne veulent pas de nous.

Et un autre :

> « Ce qui compte c'est de marier ses enfants, coûte que coûte, afin d'accomplir son *dharma* ».

Outre les critères recensés dans les annonces de journaux, un certain nombre de qualités personnelles et de traits de caractères sont examinés chez l'homme et la femme. Quelques uns se retrouvent en consultant l'horoscope[73], mais la plupart se détectent par l'observation directe. Les qualités morales entr'aperçues au cours d'entrevues qui précèdent le mariage seront éprouvées une fois le jeune couple établit dans la maison des parents du garçon. Toutes les jeunes femmes ont le sentiment d'être flanquées en observation et savent que de leur aptitude à contenter la belle-famille dépendra leur intégration. Cette mise à l'épreuve, que l'on pourrait imaginer déroutante, n'est pas aussi déconcertante qu'on le croit dans la mesure où dès sa petite enfance la fille s'est entendue dire qu'elle devra quitter son foyer familial, adopter une autre famille et vénérer son mari comme un Dieu. De la subordination aux qualités recherchées dépend la vénérabilité des familles en présence. En premier lieu, une épouse doit être *attakkam*, c'est-à-dire réservée, discrète, ne pas trop parler et surtout ne pas critiquer ni remettre en question les ordres reçus : vertu que la belle-mère sera particulièrement attentive à déceler chez sa bru. Être *Atimai*, autre exigence, revient à adopter une attitude se situant entre la servilité (une qualité positive) et l'obéissance dévotionnelle. On attend de la femme qu'elle soit aussi *pattini*, c'est-à-dire entièrement dédiée à son mari, considéré comme le seul homme qu'elle est autorisée à regarder dans les yeux. Ces sentiments nuancés se retrouvent dans le concept de *karpu* qui désigne l'idéal de la femme chaste, effacée, dévouée au bien-être de son époux et sachant prouver son abnégation. Celle qui au contraire monte le ton de sa voix, ne respecte pas les règles de bienséance se voit affublée d'adjectifs licencieux et de sobriquets péjoratifs comme *karakatakari, olunku illataval* qui évoquent une femme légère, indisciplinée donc potentiellement infidèle. En échange, l'épouse *attakam* est en droit de se sentir *patukappu*, c'est-à-dire protégée et sécurisée physiquement et psychologiquement par son mari et sa belle-famille. Non moins important, les deux partenaires doivent se montrer *tayiriyacali*, autrement dit assez forts pour contrôler leurs émotions.

En complément des valeurs inhérentes à la personne, les partis engagés regardent de près les antécédents moraux de la famille : une enquête s'effectue, éventuellement par un intercesseur, sur le passé de la famille, la respectabilité, la réputation et le prestige dont elle jouit dans la communauté. On s'enquiert de connaître les occupations des membres de la parenté immédiate, de vérifier s'il n'y a pas d'individus de mauvaise engeance susceptibles de détériorer les rapports interfamiliaux et ternir le nom de la famille. On peut inquisitionner de façon encore plus draconienne à l'image de cette famille Vellala à Coimbatore qui déclina une proposition de mariage avantageuse (un homme bénéficiant d'une profession honorable et d'une réputation à toute épreuve) car une des soeurs du prétendant était divorcée et risquait d'exercer une mauvaise influence sur la jeune épouse. Il en va de même de cette famille de la communauté des Saurashtra à Madurai sans perspective d'alliance convenable pour ses filles depuis qu'un des frères aînés s'était marié d'amour avec une femme de sa communauté. On serait tenté de dire que plus il existe une proximité géographique des familles, plus les considérations morales prennent de l'importance et c'est ce qui pousse certains parents dont la famille bénéficie d'une piètre réputation à rechercher un partenaire en dehors du cadre de vie, espérant ainsi que les enfants à marier auront moins à subir les jugements, voire l'ostracisme, de l'environnement social immédiat. Dans des familles orthodoxes, l'examen moral et astrologique se renforce d'un examen physique visant à déceler les avatars héréditaires, les tares congénitales. Cela peut aller jusqu'à la demande d'un test de sang susceptible de déceler les problèmes de santé latents, les incompatibilités entre groupes sanguins. Les logiques socioculturelles de cette quête de la moralité renvoient simultanément à la notion de faute partagée (Krishna, 1980), à la représentation ayurvédique et du siddha de l'esprit humain difficilement séparable de son enveloppe corporelle et à la conception du sang en tant que véhicule de la lignée familiale et porteur du tempérament de base de chacun des membres (Kapadia, 1994 & 1996).

[73] Parmi les dix points fondamentaux considérés dans la comparaison des thèmes astraux, *vashim* concerne l'attraction mutuelle des partenaires.

Les enquêtes généalogiques réalisées en milieu urbain et semi-rural illustrent avec davantage de précision l'importance accordée à l'âge au mariage, à la succession chronologique des alliances au sein de la famille et à l'écart d'âge entre partenaires. L'âge au mariage a pendant longtemps été rattaché à la notoriété sociale de la famille. L'alliance d'une fille qui se concluait (*niccayatartam*) avant la puberté conférait jadis un statut prestigieux aux parents et aux communautés désireuses de connaître une ascension sociale. Les mariage d'enfants constituaient encore une pratique courante il y a deux à trois générations chez les Brahmanes, les Vellala et les Komati Chettiar comme en témoignent les arbres généalogiques des familles interviewées (fig. 9c & 9d). L'union précoce se justifiait en raison de l'attention accordée à la virginité mais aussi comme palliatif à l'insécurité dominante (maladie, décès, rapt, viol, guerre, croyance en la menace musulmane). Vu la mortalité élevée et l'impossibilité de remariage chez les castes supérieures, la fréquence des veuves de moins de 20 ans était édifiante. La seule voie possible et pensable était alors le refuge dans l'ascétisme religieux, le sacrifice, le dénigrement personnel et la dévotion à la mémoire du mari. Des vieillards issus de *jatis* plus bas dans la hiérarchie sociale se commémorent des remariages qui se pratiquaient autrefois dans leur communauté, mais cette pratique socialement dégradante s'est abolie au fur et à mesure que le *jati* désireux de s'élever dans la hiérarchie se sanskritisait et adoptait les valeurs des castes plus élevées, à l'exemple des Nadar autour de Madurai et des sous-groupes de Gounder à Coimbatore.

Depuis deux générations, l'âge au mariage[74] s'élève ostensiblement, quoique de façon inégale au sein des couches sociales[75]. A l'inverse du passé, c'est dans les foyers de castes inférieures et chez les familles pauvres que l'âge au mariage recule le moins. Nonobstant, les mariages d'adolescents (en général après les premières règles) occupent encore une place non négligeable comme l'illustre le tableau 13 réalisé à partir de soixante généalogies familio-maritales. On observe par exemple une tendance à repousser l'âge de mariage autour de 22-25 ans pour les filles et 26-30 ans pour les hommes dans les milieux éduqués et dans les familles traditionnellement cultivatrices de Coimbatore. Il en va de même chez les communautés qui pratiquaient le mariage d'enfants. A ce propos, une explication intéressante formulée de façon récurrente insiste sur les conditions contemporaines de vie nécessitant un long apprentissage[76] : l'individu une fois marié doit dorénavant faire face à des situations nouvelles et bien plus complexes que dans le passé auxquelles les parents n'ont jamais été confrontés de leur temps. Réciproquement, si les mariages précoces ne se pratiquent guère avant la nubilité, les démarches matrimoniales commencent dès la cérémonie de puberté (*mancal nirattu vila*) qui, chez des communautés aussi différentes socio-économiquement et rituellement que les Kamavar Naidu, les Pramallai Kallar, les Chettiar et les Nadar, annonce publiquement que la jeune fille est désormais bonne à marier. Une alliance qui se conclut tôt peut se concrétiser officiellement bien plus tard. C'est justement au cours de cette période d'attente qui va de quelques semaines à plusieurs années, que des jeunes quittent leur foyer pour échapper à une alliance prédéterminée dont ils ne veulent pas.

Nous avons pu observer que chez les familles nombreuses, le placement des filles (chacune équivalant à une charge financière pour la dot) s'effectue dès que possible, souvent à la première occasion acceptable qui se présente. A partir d'un certain âge, une fille célibataire est en effet embarrassante compte tenu de la charge économique qu'elle implique en milieu urbain dès lors qu'elle ne travaille pas et compte tenu des commentaire ascerbes de l'entourage au sujet *de la*

[74] Légalement, le Sardar act (1929) régula l'âge au mariage à 12 ans pour les filles et 15 ans pour les garçons. Après diverses réformes, l'âge légal est de 18 ans pour les femmes et 21 ans pour les hommes. Le gouvernement « recommande » actuellement de repousser le mariage à 22 ans pour les femmes et 25 pour les hommes.

[75] L'écart se creuse entre la population rurale et urbaine tant au Tamil Nadu (Audinarayana & Sheela, 1995 et 1997; Census, 81, 91) que dans le reste de l'Inde (General Census, 1991; Sharayu & Vanarase, 1996; Mahadevan, 1979).

[76] On retrouve ici l'idée des quatre stades de la vie dans la conception hindoue. Le premier concerne l'apprentissage, le second l'accomplissement du devoir social (mariage, procréation, travail etc.) tandis que les deux derniers sont des étapes progressives vers le renoncement aux choses matérielles du monde, y compris à la famille.

demoiselle inutile et dont personne ne veut. Par conséquent, la pression sociale s'exerçant sur les parents les pousse à adopter une plus grande flexibilité dans leurs stratégies d'alliance. Des familles influencées par la parenté élargie, la communauté d'appartenance et le voisinage sont ainsi amenées à « sacrifier » certaines de leurs filles (en terme d'exigence matérielle et de qualité requise pour le partenaire) afin d'éviter les qu'en-dira-t-on dus à la présence d'une célibataire indésirable.

Tabl. 13 : Age au mariage des femmes et écart d'âge entre les partenaires

génération	génération de moins de 45 ans			génération de plus de 45 ans		
écart d'âge/ âge mariage	moins de 5 ans	entre 5 et 10 ans	plus de 10 ans	moins de 5 ans	entre 5 et 10 ans	plus de 10 ans
13-17 ans	77	60	8	63	49	25
18- 22 ans	170	168	40	45	65	27
23-27 ans	60	47	11	6	18	11
28-31 ans	10	3	3	5	1	1
+ de 31 ans	2	1	-	1	1	-
total	219	279	62	120	120	64

Source : Enquêtes personnelles, 1996 et 1997

Inversement un homme qui se marie tard (entre 28 et 35 ans), après avoir attendu d'acquérir une position sociale confortable, possède davantage de ressources pour négocier et obtenir en alliance une fille relativement jeune (entre 18 et 25 ans). Les enquêtes généalogiques révèlent à cet égard que l'écart d'âge se réduit au fur et à mesure que l'âge au mariage augmente. La différence d'âge s'élève considérablement dans des cas extrêmes : lorsqu'une femme d'un âge avancé n'a pas encore trouvé de conjoint et n'a d'autres choix que de se rabattre sur une personne âgée, un veuf ou un homme déjà marié. Dans la pratique, un minimum d'écart d'âge représente la normalité[77] tandis qu'une trop grande disparité est vécue comme une expérience traumatisante, surtout quand la jeune fille n'est qu'une adolescente. Chez les familles pauvres, une fille proposée très jeune en mariage signifie un abaissement de la dot qui, réciproquement, prendra des proportions démesurées si jamais la personne attend 27-30 ans. Des familles orthodoxes de Chettiar qui de nos jours encore marient leurs filles dès l'apparition des menstruations (*camancattu*) recherchent des partenaires masculins ayant plus de dix ans d'écart. Ailleurs, notamment chez les Pramallai Kallar de Madurai, de nombreuses familles pauvres sont contraintes de donner leurs filles mineures à des hommes de plus de quarante ans dont la principale motivation est d'avoir une jeune concubine plus sexuellement attractive et susceptible de remplacer la première épouse dans les tâches domestiques. Les situations de conflits qui émergent de ces pratiques de polygamie sont prévisibles et conduisent souvent, comme le retracent les histoires de vie dépeintes plus loin, à la désertion du foyer de l'une des femmes, parfois à un rejet forcé.

Inversement, il existe des pratiques familiales et individuelles de délais de mariage. Les premières relèvent essentiellement de contraintes : nombre d'enfants au foyer, support familial insuffisant, mauvaise réputation de la famille, chargé(e) de famille, dépendance des parents. Ces usages volontaires ou forcés comportent évidemment des risques car plus on attend pour marier ses

[77] Il est inconcevable pour un homme d'avoir une épouse plus âgée ; dans la conception hindoue, la maturité psychologique de la femme précède celle de l'homme, d'où un réajustement des âges physiologiques par un écart d'âge effectif des conjoints (entre 2 et 3 ans).

enfants, plus le choix se restreint et les chances d'un mariage convenable diminuent. Les pratiques individuelles qui ressortissent plutôt de stratégies sont, quant à elles, liées à des contingences (études, chômage, problèmes de santé) et à des motivations personnelles : désir de profiter de la vie célibataire, expectative d'une promotion sociale pour faire valoir des exigences maritales (dot supérieure, partenaire avec meilleure origine sociale), refus répété d'accepter les propositions d'alliance émanant des parents afin de se marier avec le partenaire de son choix, fuite temporaire du domicile familial avec espoir de voir les parents céder par dépit (ainsi, évitement d'un mariage forcé). Par contre le délai de mariage féminin, à condition qu'il s'accompagne d'une prolongation des études, permet d'établir une meilleure qualité des relations avec le futur époux[78]. Une grande majorité de jeunes célibataires en milieu urbain, à l'exception fréquente des filles résidant dans les slums, reconnaissent l'intérêt de ne pas se marier trop tôt, mais ne remettent pas pour autant en question le principe de l'alliance organisée par les parents : dans une société où les rapports de genre reposent sur la méfiance et la suspicion, le mariage arrangé est en effet perçu comme la voie tranquille et sécurisante, réduisant les aléas de la vie ultérieure du couple dans la mesure où tout est anticipé d'avance grâce aux prévisions astrologiques et aux enquêtes familiales préalables.

Les mariages successifs au sein d'une famille se comprennent difficilement indépendamment les uns des autres. Pour ce faire, les cinq généalogies présentées dans la figure 9 illustrent l'enchevêtrement des histoires matrimoniales sur deux générations et font ressortir les dynamiques sociales qui s'expriment à travers les pratiques matrimoniales chez des gens de condition très modeste (Coimbatore), dans une famille de fonctionnaires/enseignants (Madurai), dans un milieu orthodoxe représentatif de la classe moyenne (Chennai) et auprès de deux lignées de propriétaires terriens (Coimbatore). La première généalogie (fig. 9a) retrace les alliances au sein d'une famille d'agriculteurs aisés résidant dans la zone périurbaine au nord de Coimbatore et appartenant au *jati* des Kongu Vellala, la caste dominante de la région. Si les générations actuelles tendent à diversifier leurs activités rurales et se tournent vers des professions libérales (docteurs, avocats, négociants), l'esprit de caste n'en persiste pas moins. L'éducation, facteur valorisé en dépit de la réticence de certains parents à envoyer sans surveillance les jeunes écolières dans une institution extérieure, a pour effet de repousser l'âge de mariage. Les filles célibataires disposent d'une marge de mobilité extrêmement réduite et ne sortent pas non accompagnées. Les rencontres entre anciennes camarades de lycée s'effectuent sous haute surveillance familiale et aucune autorisation de sortie entre jeunes de la même génération n'est accordée. Les seules opportunités de rencontre avec des hommes se déroulent lors des cérémonies de mariage, des pèlerinages et à l'occasion des visites de voisins et de parents. Les jeunes hommes sont d'ailleurs nettement distingués entre garçons non mariables (les frères de parenté) et garçons épousables (cousins croisés etc.). Alors que les mariages d'enfants étaient monnaie courante au début du siècle, les délais de mariage (attente d'un bon travail permettant d'obtenir un bon parti avec une dot conséquente) augmentent autant chez les hommes que chez les femmes pour qui les possibilités d'alliance se réduisent dramatiquement dans ce cas. Bien que l'éthique de caste dicte avec tyrannie les rapports interindividuels, de nombreuses anicroches enfouies dans la mémoire familiale assombrissent la représentation idéale que les membres de la famille s'attachent à donner à l'entourage, nonobstant la formidable capacité des adultes à résorber et taire les histoires peu recommandables qui surgirent dans le passé récent (tentative de mariage d'amour qui achoppa face à la pression des agnats et cognats, relations extramaritales étouffées, amours ancillaires ayant conduit à des grossesses etc.). Le seul cas, vraiment exceptionnel, d'une épouse qui divorça à cause d'un mari violent et un peu trop amateur de femmes se traduisit par la réclusion de la malheureuse divorcée dans un temple jusqu'à ce qu'elle soit perdue de vue et oubliée (la voie du renoncement étant la seule voie socialement acceptable). Tous les mariages réalisés dans la lignée n'aboutissent qu'après de

[78] Cette tendance se confirme à travers plusieurs études mettant en relation une meilleure qualité des rapports conjugaux quand la femme est éduquée y compris dans des familles où plusieurs générations cohabitent (Basha et Naidu, 1996; Jeffery, 1997).

minutieuses considérations astrologiques étant donné la présence d'un astrologue averti dans la famille. De mauvaises configurations planétaires retardent ainsi les mariages de deux jeunes filles qui, à plus de 31 ans, semblent maintenant compromis.

La deuxième généalogie de la caste des Pillai (fig. 9b) illustre les stratégies d'alliance d'une famille chrétienne typique de Madurai. Malgré la conversion religieuse remontant à trois générations, les mariages intercastes demeurent formellement interdits, et les alliances sont strictement réglementées et arrangées par la parenté. Mes informants sont un homme de 32 ans aidé par son père. Traditionnellement la famille fournissait des lignées de médecins de *Siddha* mais l'occupation héréditaire tomba en désuétude après le décès du grand-père paternel au profit de l'enseignement s'affichant désormais l'activité dominante des hommes et des femmes des lignées agnatiques et cognatiques. Compte tenu de l'importance accordée à l'éducation et de la nécessité pour les deux sexes de compléter leurs diplômes, les alliances s'effectuent tardivement : entre 22 et 26 ans pour les femmes et à partir de 25 ans pour les hommes. J'insisterai sur les stratégies de mariage du côté des sept enfants du frère cadet car elles sont révélatrices de l'enchevêtrement des alliances des frères et soeurs et des conséquences qu'un mariage peut avoir sur les suivants. La fille aînée s'est mariée à 25 ans une fois obtenu un emploi permanent dans l'administration, avec un homme de huit ans son aîné. Viennent ensuite deux frères qui se marièrent tardivement à 27 et 28 ans : le premier en raison de la difficulté de ses parents à trouver une belle-fille avec une profession similaire, le second car il n'avait pas d'emploi stable. L'âge rapproché des sept enfants et les délais de mariage de ces deux garçons provoquèrent du retard dans la recherche de partenaires pour les quatre frères et soeurs suivants. C'est ainsi que le quatrième n'est toujours pas marié à 30 ans bien qu'il manifesta jadis son intention d'épouser une jeune femme, issue de la même caste, avant son frère aîné immédiat. Projet choquant que les deux familles refusèrent sans appel. Il en va de même pour le frère suivant, de 29 ans, pour qui le célibat s'avère insupportable. Ce dernier tient pour responsable non seulement ses deux aînés mais son frère cadet qui a réalisé au grand désespoir de la famille un mariage d'amour en dehors de sa communauté et, qui plus est, avec une femme plus âgée que lui ! Célibat d'autant plus difficile à supporter que le jeune homme était tombé amoureux de sa cousine croisée (sur qui il possède légitimement un droit de regard). L'alliance ne se concrétisa pas car les parents de la jeune fille déclinèrent l'alliance en raison de la situation professionnelle précaire de l'infortuné prétendant. Or celui-ci obtint un emploi stable un an après, mais le père du garçon refusa à son tour l'alliance en réaction à l'objection passé injuste du père de la fille. Le sixième garçon tomba amoureux, concocta d'épouser en secret la jeune fille, ne tint pas compte des vives remontrances parentales et après un dialogue de sourds fut contraint de quitter le foyer familial d'où il fut violemment expulsé par son père et ses frères. Cette union prohibée se répercute cruellement sur le devenir marital de ses frères cadets et surtout sur celui de sa jeune soeur de 26 ans. Depuis deux ans en effet, tous les partis contactés pour une alliance se retirent dès qu'ils apprennent le mariage proscrit de l'aîné rejeton. A force d'essuyer des refus et de voir avorter les propositions de fiançailles, les parents appréhendent de la marier convenablement. La recherche du conjoint devient plus flexible au grand dam de la fille qui se sent victime d'un processus dont la maîtrise lui échappe. Les deux frères cadets célibataires, quant à eux, sont montés contre leurs aînés à qui ils attribuent les causes de leur célibat. Ils menacent de chercher une fille par leurs propres moyens, quitte à faire un mariage intercaste, n'en déplaise aux parents débordés par une situation familiale de plus en plus chaotique. Par ailleurs, le plus jeune des célibataires ne s'est pas remis de l'échec cuisant du mariage avec sa cousine croisée. Au dire du frère informant, ils eurent une relation intime qui dura jusqu'au mariage forcé de cette dernière. Juste avant la cérémonie les deux jeunes auraient envisagé successivement de s'enfuir ensemble puis de prendre du poison[79], sans jamais oser passer à l'acte.

[79] Une revue de presse montrerait que les cas de suicide des adolescents pour cause de mariage impossible ne sont pas rares.

La troisième généalogie (figure 9c) retrace l'itinéraire d'une famille Devar originaire de la région de Tanjore dont une partie a migré à Chennai depuis quarante ans. L'informante est une jeune femme de 31 ans qui connaît parfaitement la chronologie de sa famille sur quatre générations. Anciennement, l'occupation de la famille se limitait à cultiver la terre. La génération des grands-parents paternels et maternels se mariait très tôt : les filles avant l'âge de puberté entre 9 et 11 ans, ou au plus tard 6 mois après, et les garçons entre 15 et 20 ans en moyenne, ce qui implique un important écart d'âge. On cherchait à se marier à l'intérieur d'un cercle familial restreint et rarement en dehors. Plusieurs alliances furent ainsi établies du côté du grand-père paternel entre nièces et oncles maternels (avec plus de 15 ans d'écart d'âge) et entre cousins croisés. Dans la génération des parents encore vivants, les femmes étaient non autorisées à travailler et devaient rester cloîtrer à la ferme. Leur éducation s'arrêtait au primaire avant la puberté. De mémoire, aucun remariage de veuve ni aucune séparation décidée par la femme n'est survenue dans la famille. Par contre, plusieurs hommes ont délaissé leur épouse soit en la rejetant, soit en prenant plusieurs compagnes successives sous leur toit. Une jeune femme s'est suicidée suite à des rapports houleux avec sa belle-mère. C'est essentiellement pour éviter de disséminer la propriété familiale que l'arrière grand-père encouragea certains de ses fils à choisir la filière de l'armée, d'autres à faire du commerce. Ces nouvelles activités donnèrent lieu à des déplacements successifs vers la ville de Thanjavur puis vers Chennai dont les représentants de la lignée illustrent parfaitement les tendances de classe moyenne urbaine. L'ordre des naissances influe toujours sur la succession des mariages d'enfants du même sexe. Par contre, l'âge au mariage des familles installées en ville augmente et dans la génération actuelle des jeunes femmes de 26 ans sont toujours célibataires malgré une exigence pressante de la part des parents à établir une alliance. Des problèmes de consanguinité sont apparus dans une branche de la famille d'un des oncles paternels où durant quatre générations successives la plupart des enfants se marièrent avec des proches parents (entre cousins au premier degré). Quand des infirmités apparurent, notamment l'impuissance d'un homme assorti de certaines malformations congénitales, les stratégies de mariage changèrent d'abord pour les fils qui se marièrent un peu plus en dehors du cercle de parenté. Idem, mais plus progressivement, pour les filles. Le dernier mariage en date entre parents rapprochés s'est effectué il y a douze ans à Chennai : l'épouse avait juste 18 ans et le mari, son oncle maternel, était de douze ans son aîné. Cette alliance fut mal vécue par la fille, intelligente et éduquée, dont l'époux toujours en déplacement n'accepte pas la supériorité intellectuelle de sa compagne et souhaite la confiner en femme d'intérieur. Cette jeune femme, économiquement indépendante, possède deux soeurs et deux frères plus jeunes. La puînée qui travaille avec sa soeur aînée dans l'administration s'est mariée récemment mais ne cesse de retourner chez ses parents suite à une incompatibilité d'humeur avec son mari et sa belle-famille. La troisième, âgée de 26 ans, continue ses études et fait de son mieux pour repousser les alliances que sa famille lui impose, en dépit de l'empressement de sa mère, de ses soeurs et du non moins redoutable oncle maternel et mari de la soeur aînée. Un autre frère cadet de la mère, employé à Singapour, aurait été proposé puis rejeté par les parents qui se montrent prudent face aux échecs sentimentaux conséquents aux unions de leurs deux premières filles. Jusqu'à présent aucune union intercaste, aucun mariage d'amour n'est survenu dans les lignées paternelle et maternelle à moins que la fille cadette ne soit en mesure d'outrepasser la tradition comme elle l'envisage, suite à une idylle commencée depuis plus d'une année avec un jeune homme d'une autre communauté. Il n'en reste pas moins que même entre soeurs, la solidarité a ses limites ("notre soeur est immature, elle ne peut pas décider seule pour son mariage") et que le support espéré par la cadette pour résister à ses parents, sa famille et sa caste périclite de jour en jour. Finalement, la famille est parvenue non sans mal à lui trouver un partenaire "à sa taille", également universitaire et apparemment enjoué de voir son épouse continuer dans la recherche.

La quatrième généalogie (fig. 9d) concerne une pauvre famille hindoue d'Harijan. L'informante est une jeune femme mariée de 35 ans. La parenté se constitue en majorité d'anciens paysans sans terre issus d'un petit village près de Coimbatore habitant désormais un slum de la ville, et travaillant dans le bâtiment et le secteur industriel. Même s'il n'y a pas d'âge spécifique pour les unions, la

quasi totalité des arrangements se tissent avant 19 ans pour les filles et rarement au delà de 24 ans pour les garçons. Ceux qui se marient plus tard sont ceux qui, ayant accédés à l'éducation, ont trouvé un emploi non agricole. Dans cette communauté intouchable, on ne tient pas compte des considérations astrologiques. Les parents ne disposent pas des moyens matériels pour recourir aux savants mais coûteux services des astrologues et auraient de toutes manières du mal à trouver une famille avec qui ils puissent comparer les horoscopes. L'espoir de deux jeunes hommes d'obtenir un emploi stable implique une attente pour le mariage car ils espèrent élire un meilleur parti une fois un poste administratif alloué. Meilleur parti signifie : une belle fille jeune, si possible de moins de 18 ans, et d'un autre endroit car "celles d'ici n'ont pas bonne réputation", quitte à payer le prix de la fiancé si elle est issue d'une famille plus aisée que les leurs. L'ordre des naissances est peu ou prou respecté. Les parents reconnaissent qu'il est difficile de "contrôler" leurs enfants et que de nombreux mariages s'effectuent suite à des rapports sexuels prémaritaux entre 14 et 17 ans chez les jeunes filles. En règle générale, un garçon a un droit de regard sur une fille de sa communauté avec qui il flirte, même si celle-ci n'est pas d'accord. Une telle situation s'est produite deux fois au cours des quatre dernières années. Les garçons se rendirent avec leurs parents auprès des familles de leur prétendante et tout fut conclu sur le champ. Une histoire d'amour aboutit en mariage consenti entre un jeune homme de 22 ans et la fille de son oncle paternel. Ce type d'alliance, normalement peu fréquent, fut possible grâce à la réputation de sérieux et de travailleur dont jouissait le garçon. Une autre fille de 18 ans a quitté depuis plusieurs mois la famille qui reste sans nouvelles depuis. On hésitera à nous en dire plus sur le sujet... Une histoire d'amour serait à l'origine de sa fuite mais le partenaire est retourné au village et ne sait pas ce que sa compagne est devenue. Par un effet domino, les soeurs aînées célibataires de la fille disparue jouissent d'une notoriété désastreuse, sont accusées comme leur soeur de coucher facilement avec les hommes, en recevant des rétributions sous forme de cadeaux (bracelets, habits) ou argent. Jusqu'à présent, en dépit de leur grande beauté, aucun partenaire de bonne famille ne s'est présenté au grand désarroi des parents. La cinquième généalogie (fig.9e) parle d'elle-même. Elle décrit les épousailles d'une lignée de Naidu, une des commnautés les plus orthodoxes dans la région de Coimbatore, et nous rappelle que les mariages arrangés dans les meilleures conditions peuvent achopper au dernier moment quand une fille décide de s'enfuir avec un autre prétendant (un employé basse caste de la famille !) et que le sort d'un enfant né d'une relation prohibée est de se retrouver adopté par une famille d'employé. En outre, j'apprendrai plus tard qu'un fils est parti il y a plusieurs années pour épouser une jeune kéralaise. Suite à cet acte impensable, la parenté se rassembla et fit les rituels nécessaires avant de le rejeter de la caste et le considérer socialement mort.

A partir de ces histoires familiales, émergent d'ores et déjà des situations de vulnérabilité sociale et individuelle. Au delà de la représentation idéale d'une série de mariages heureux et sans histoire, rares en effet sont les familles dont les généalogies ne montrent pas des failles dans leurs alliances. S'il est vrai que l'on essaie de respecter des règles et l'éthique, des situations de vie inattendues, des rencontres, des écarts de comportements et des événements imprévisibles contrarient inéluctablement les aspirations des parents envers leurs enfants. Succession de mariages indésirables avec malheurs en domino, mariages tardifs, mariages précoces, alliances arrangées qui se transforment en unions forcées, mariages qui tournent mal que ce soit pour des problèmes d'entente ou bien pour des raisons matérielles, économiques et conjoncturelles : autant de circonstances qui sont à même de pousser les individus à rechercher un réconfort tant psychologique que physique à l'extérieur de leur vie matrimoniale. Dans des familles (non présentés ici) l'empêchement imposé aux enfants de sortir, assorti de rapports sociaux entre individus de sexes opposés restreints aux membres de la même lignée, constitue une porte d'entrée à l'essor d'une sexualité à l'intérieur du groupe familial et favorise les rapports sexuels incestueux. Compte tenu de l'impossibilité pour de nombreux couples à se séparer (qu'il s 'agisse de la volonté seulement de l'un ou des deux), un grand nombre de situations conflictuelles persistent dans le non-dit et optent pour des solutions de compensation susceptibles de se réaliser à l'insu du regard de la société : on reste marié pour ne pas compromettre les familles, pour ne pas être victime

d'ostracisme mais la vie conjugale n'a que les apparences d'une vie maritale. Aucune statistique ne peut étayer la fréquence de ces situations de mariages virtuels, mais il est indéniable qu'ils existent de façon latente dans toute la société tamoule.

D'après les cas observés dans les slums d'Otteri (Chennai), de Teedir Nagar (Madurai) et au sud de Coimbatore, une proportion fréquente de femmes se doutent de la double existence maritale de leur mari ou tout simplement de sa frivolité sexuelle mais se taisent de peur qu'une séparation, assortie de violence physique et morale, les incline à connaître une vie matérielle et sociale encore plus dépravante. Le discours des hommes et des femmes des classes moyennes est sensiblement différent dans la forme mais rejoint finalement celui des plus pauvres : La stratégie la plus courante consiste à profiter des avantages de la vie de couple (sécurité financière pour la femme, sécurité domestique pour l'homme, etc.) tout en faisant « ailleurs » ce que l'on ne peut ou ne veut plus faire avec le conjoint. Les séparations répétées et de courte durée constituent alors un palliatif à une séparation officielle et permanente car les conséquences d'un divorce, d'une séparation, d'un *love marriage* sur un frère et une soeur encore célibataires sont si dramatiques qu'on hésite à s'y engager. En effet, la décision de rompre définitivement implique pour les agnats des mariages tardifs, des mariages à la « pis-aller » et parfois même une impossibilité de trouver un conjoint. Des jeunes reconnaissent la nécessité d'avoir une sacré dose d'égoïsme pour déjouer les conventions et quitter le foyer pour se marier avec une personne de son choix : une telle attitude compromet les chances de mariage des cadets et souille le nom de la famille qui aura à subir, à la place de l'individu ayant décidé de « faire sa vie », les remontrances de l'entourage social. Néanmoins les derniers à se marier dans une famille peuvent plus facilement faire des entorses à la règle, sans générer de conséquences aussi dramatiques pour autrui.

Incongruité du célibat, discrimination du veuvage et rejet du divorce

La personne non mariée est un être socialement inachevé. On ne lui accorde des circonstances atténuantes que dans le cas où il est physiquement handicapé[80]. Le célibat est considéré à partir d'un certain âge comme une absurdité sociale et culturelle, sauf pour ceux qui choisissent la voie du renoncement et qui endossent l'habit safran des *sannyasins* (ascètes religieux). Hormis ces alternatives acceptées par la société, la majorité des familles manifestent - comme nous l'avons régulièrement constaté - le souci de marier ses enfants sans trop attendre. Les données du Census et les enquêtes généalogiques effectuées dans les trois villes ont pour dénominateur commun de faire ressortir le nombre extrêmement restreint de célibataires de plus de 30 ans. Seulement environ 55% de la population mâle reste non mariée à 21 ans contre 40% pour les femmes de plus de 18 ans (fig. 10). Ce taux est plus élevé à Chennai et dans les districts fortement urbanisés. On considère le célibataire immature au sein de la famille mais aussi dans la société où il occupe une position avec reconnaissance sociale partielle. Un individu qui vit seul à partir d'un certain âge est estimé suspect. A Chennai et à Madurai, on désigne péjorativement par *pottai* (en référence au transsexuel) les célibataires endurcis. Pour une femme, il n'y a pas de mot tant la situation est impensable. Celles qui n'ont jamais été mariées ou qui ont divorcé sont contraintes d'inventer un mari fictif travaillant à l'étranger ou dans une ville lointaine. A travers un célibat prolongé, se dissimule l'idée que la personnalité reste inaccomplie. Il a déjà été évoqué succinctement la façon dont le devenir de l'homme dépend des actions et des mérites acquis par sa femme, mais le lien psychologique s'enracine encore plus profondément : dans la conception hindoue de la personne, l'homme et la femme sont des êtres complémentaires en tous points et ne peuvent se réaliser l'un sans l'autre (Daniel, 1984). La méfiance vis-à-vis du célibat s'intensifie pour une femme car leur *sakti* nécessite, comme celui des divinités féminines, une sexualité régulière destinée à apaiser ce surcroît

[80] Il est pourtant des familles orthodoxes qui attribuent l'handicap à une mauvaise naissance (planète néfaste, acte commis dans une vie antérieure).

d'énergie qui autrement peut s'avérer périlleux et incontrôlable pour la société en l'absence d'un homme susceptible de la canaliser. On assimile les prostituées ou les femmes faciles à des personnes en manque perpétuel de sexe qui, ne pouvant dominer leur libido, vont causer la perte des hommes en les éloignant de leur foyer. Il s'en suit que si l'on ne peut pas attendre des hommes qu'ils contrôlent leur désir (*acai*), être un femme célibataire est une provocation en soi.

La société tamoule accorde peu de place aux jeunes et tout est fait pour rappeler aux adolescents qu'ils vaquent dans un état indéterminé entre l'enfance et la position adulte. Etre mûr survient une fois la paternité ou la maternité acquise. Durant cette période indécise, il est demandé à la jeune personne de réussir sa scolarité, d'apprendre un métier, de participer aux tâches domestiques quotidiennes mais rarement de développer une personnalité propre dotée d'un sens critique et d'une capacité de jugement individuel. Un adage couramment employé stipule : « ce que veut père, mère et frère aîné, tu le feras ». La généralisation de telles pratiques, renforcées par des réactions visant à décourager tout esprit d'initiative, crée un milieu peu favorable à l'émancipation individuelle au sein du foyer. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que le mariage considéré comme l'institution sacro-sainte par excellence échappe à toute tentative d'intervention et d'initiative personnelle. Ce n'est qu'en dernier ressort, quand tout est décidé, qu'il est demandé à la jeune personne son acquiescement final. La volonté des parents d'infléchir sur la vie matrimoniale de leurs enfants se justifie « pour leur bien ». Les parents doivent garantir l'avenir et assurer une aisance matérielle à leur descendance. D'un côté, on ne peut nier que les enfants soient sensibles à l'intérêt que leur porte leur famille et se sentent indéniablement sécurisés par cette prise en charge. Mais d'un autre côté, une telle surprotection n'est pas sans générer un degré de frustration plus ou moins grand chez des hommes et des femmes qui, indépendamment de leur âge, ne veulent plus être perçus comme des êtres immatures et irresponsables. Chaque famille renforce son pouvoir de coercition en évoquant des récits archétypaux de jeunes (ou en se référant à des scénarios de films à la tamoule) qui après avoir dédaigné la décision parentale ont gâché leur vie et celle de leur famille à tout jamais. Seules des personnalités fortes contrebalancent ce rapport inégal de parents à enfants, de séniorité à juniorité. Certes, de nombreuses exceptions viennent pondérer la mainmise familiale, et l'emprise des parents peut s'atténuer en fonction de l'autonomie financière de l'individu. Réciproquement, de nombreux jeunes en pleine ascension professionnelle, parfois issus de milieux occidentalisés, affichent clairement une volonté de s'en remettre à leur famille autant par conformité et respect pour leur ascendant que par résignation ou inaptitude personnelle à négocier une stratégie alternative.

L'attitude de la société face au divorce est sans équivoque en dépit de sa légalité juridique établie après l'Indépendance en 1954[81]. Je ne peux m'empêcher d'évoquer cette femme divorcée de 35 ans, amie intime d'un couple de Coimbatore habitant un paisible quartier pour classe moyenne, qui fut contrainte de ne plus leur rendre visite après une pétition des voisins qui menaçaient d'expulser le malheureux couple s'il continuait à accueillir cette femme peu recommandable. En milieu urbain comme en milieu rural, chez les communautés aisées comme chez les plus défavorisées, la séparation est vivement condamnée chez les femmes tandis qu'elle est davantage tolérée chez les hommes qui risquent au pire de passer pour des coureurs de *saris*. Compte tenu des chiffres officiels, la population divorcée est extrêmement restreinte en Tamil Nadu (fig. 10) tandis que la communauté musulmane continue la pratique du divorce oral (Kannabiram, 1994, Asghar, 1994). Plus fréquents sont les couples qui se contentent d'une séparation vu l'ampleur que représente une procédure de divorce. Le veuvage forcé est négligeable chez les hommes détenant la

[81] Dix circonstances de rupture du lien conjugal sont déclarées recevables : adultère, sévices, conversion, abandon, (deux ans), renoncement au monde, absence (sept ans), maladie incurable, lèpre, maladie vénérienne et emprisonnement d'au moins sept ans. Pour la femme, cinq motifs supplémentaire sont possibles : viol, répudiation, polygamie du mari, sodomie et bestialité, refus de cohabitation.

possibilité, et le devoir, de se remarier. Par contre, le veuvage est trois à quatre fois plus élevé chez les femmes où le remariage s'envisage seulement chez les basses castes. Le pourcentage de divorcés et de séparés atteint étrangement un seuil record (1%) à Coimbatore, la ville conventionnelle du Tamil Nadu alors qu'il est minimal à Chennai. Les déclarations de séparation sont cependant sous évaluées en raison de la stigmatisation qui pèse sur ce statut. Une certaine tolérance s'établit pour l'épouse battue par un mari alcoolique et qui décide de mettre un terme à son union. Il en va de même pour les femmes qui connaissent un veuvage prématuré, sont soudainement confrontées à des conditions difficiles et doivent assumer dans l'urgence la survie matérielle de leur progéniture. Face à une situation de précarité insupportable pour une femme seule, une condescendance se développe et une nouvelle union devient socialement acceptée[82]. Ajoutons d'après nos enquêtes en milieu semi-urbain à Coimbatore que les veuves remplissent officieusement le rôle d'initiation des jeunes à la sexualité.

Quoique la cérémonie du mariage soit l'événement marquant de la vie d'un individu et préside à son destin, les dérapages conséquents à ces alliances ratées dérivent sur des situations d'extrême vulnérabilité : non seulement pour la personne concernée mais pour ses proches (frères, soeurs, enfants, cousins, neveux) dont il a la charge en l'absence des parents. Il n'en reste pas moins que les stratégies matrimoniales des familles sont contrecarrées par des stratégies individuelles dont un des objectifs vise à développer des réseaux de relations sociales en dehors de la famille. L'établissement de ces réseaux se réalise à l'insu du cercle de parenté et demeure subordonné à la mobilité spatiale des individus dont les tenants et les aboutissants vont être maintenant analysés avec davantage de parcimonie

[82] La population veuve est cinq fois plus élevée chez le sexe féminin (fig. 10) en raison de la longévité supérieure des femmes à partir d'un certain âge (Guilmoto, 1992) et de la difficulté des plus jeunes à se remarier. Notons que le Tamil Nadu accorde depuis peu une aide sociale minimale pour les veuves (Prasad, 1995).

Fig. 10 : Situation maritale (données du Census)

Questionnements autour des pratiques matrimoniales et des formes de mobilité spatiale

Les données ci-dessous proviennent de l'enquête sociofamiliale (n= 896) dont la méthodologie fut expliquée dans le premier chapitre. Rappelons que l'objectif poursuivi est de voir, à partir de tris croisés, en quoi la mobilité spatiale et certaines pratiques matrimoniales contraignantes participent à l'émergence de nouveaux liens sociaux hors du cadre familial. Les figures 11a et b fournissent des renseignements socio-économiques relatifs à l'échantillon interviewé et la figure 12 indique les caractéristiques de la population générale des trois agglomérations à partir des *Census of India* de 1991. La confrontation des deux a permis de respecter, en gros, une proportion raisonnablement justifiée pour certaines variables (activité économique, niveau d'étude, lieu de résidence, etc.).

Attaches sociofamiliales des individus en mobilité spatiale fréquente

On a souvent décrit la structure familiale indienne classique comme une unité patrilocale, hiérarchisée, stable, élargie et étendue avec plusieurs générations habitant sous le même toit (Kumari, 1990; Kakar, 1981). Dans la société tamoule contemporaine, cette organisation idéale est battue en brèche par un faisceau complexe de facteurs socioculturels et économiques amenant les familles à se scinder et parfois à se désunir. Dans notre échantillon choisi en fonction de la tendance des gens à vivre hors de leur cadre familial et/ou en situation de célibat réel ou virtuel, un tiers des individus reconnait visiter exceptionnellement leur famille. Parmi ces 33% de personnes, une sur trois affiche une démarche volontaire et déclare ne pas résider au sein du foyer pour des raisons de convenances personnelles (pratiques ou relationnelles).

Tabl. 14 : liens résidentiels familiaux dans les trois agglomérations

présence foyer familial /ville	Coimbatore	Chennai	Madurai	*total*
non réponse	10	18	-	*28*
fréquente	94	148	131	*373*
occasionnelle	93	73	54	*220*
rare	102	34	48	*184*
jamais	3	23	65	*91*
total	*302*	*296*	*298*	*896*

Source : enquêtes personnelles, 1996

Les réponses varient significativement dans les trois villes. En dépit des biais inhérents à l'échantillonnage, on peut supputer provisoirement que la disparité géographique soit à rattacher à l'attraction différenciée que les villes suscitent : Coimbatore et Chennai sont des centres estudiantins et de formation professionnelle renommés où les jeunes viennent faire carrière sans pour autant couper les ponts avec la famille, tandis que les conditions difficiles de vie dans la région autour de Madurai incitent davantage les individus rompus à une vie difficile à distendre les liens avec leur milieu social : une population jeune, souvent non encore mariée, vient tenter sa chance dans la métropole madurienne, sans prévision de retour. Néanmoins, une telle interprétation demeure insuffisante et la disparité spatiale ne peut s'expliquer sans référence aux conditions de vie dans la ville ou le village d'origine ni sans évoquer les motivations différenciées qui poussent un individu à réduire ses contacts avec son entourage familial immédiat :

Tabl. 15 : Raisons invoquées pour l'irrégularité de la présence au foyer conjugal ou dans la famille

présence famil. / raisons	présence fréquente	présence occasionnelle	présence rare	jamais	total
travail	15	25	22	6	*67*
conflit mariage	1	3	2	3	*9*
autre conflit	-	-	3	1	*4*
rejet	-	-	1	4	*5*
autres raisons	4	7	3	1	*15*
total	*20*	*35*	*30*	*15*	*100 %*

Source : Enquêtes personnelles, 1996

Dans cette question initialement ouverte, la raison majeure évoquée pour justifier l'absence hors du foyer familial est la contrainte de travail ou l'obligation de poursuivre ses études en ville. La migration temporaire pour des raisons économiques ne constitue pas un fait nouveau. On ne peut la réfuter quoique de nombreuses études aient trop érigé le facteur travail comme cause réelle et unidimensionnelle de la migration (Chakrapani et Mitra, 1994 et 1995) alors qu'il n'en serait qu'un aboutissement. Des facteurs plus subjectifs mais non moins vivaces, pesant sur la décision de migrer, ont été décelés au cours des interviews, à l'image des violents conflits et des rejets familiaux qui représentent 10% des cas totaux de l'échantillon, ce qui est loin d'être négligeable. Autre fait intéressant : le même pourcentage de personnes évoque d'emblée et sans équivoque leur éloignement pour des problèmes matrimoniaux (promesse de mariage réalisée par la famille, refus d'un conjoint, etc.). Ici, le mariage est posé comme un cas particulier de discorde familiale si l'individu prolonge délibérément son expatriation en ville pour différer volontairement une alliance qu'il ne souhaite pas dans l'immédiat. Dans le cas contraire, il peut repousser son retour pour asseoir une situation sociale qui permettra, à lui et sa famille, d'obtenir une alliance qui correspond mieux à leur attente. Ce constat liminaire fondamental mérite d'être analysé plus en détail. Notons pour l'instant que les raisons évoquées (travail, étude) ne sont pas toujours celles, véritables, qui poussent la personne à résider de façon plus ou moins régulière en dehors de la maison familiale. Après une discussion plus poussée, les individus interrogés finirent par évoquer les conflits, les incompatibilités, « le poids des traditions » (sic) au sein de la maison et entre générations, les rapports de domination et l'insoumission à une volonté parentale autoritaire comme autant de raisons ayant contribué à leur mobilité spatiale.

Tabl. 16 : Lieu de résidence des individus en situation de mobilité spatiale

résidence familiale/ type de logement	dans la ville	dans le district	hors du district	hors du Tamil Nadu	*Total*
hôtel de travailleurs	24	11	59	18	*112*
hôtel pour étudiants	12	16	59	31	*118*
parenté	40	25	26	5	*96*
avec collègues,amis	109	55	208	39	*411*
sans domicile fixe	10	11	6	1	*28*
slum	13	9	5	-	*27*
autres	6	6	3	1	*16*
total	*214*	*133*	*366*	*95*	*808*

Source : enquêtes personnelles, 1996

On pourrait croire que la distance géographique qui sépare le lieu d'habitation familiale avec le lieu actuel de résidence influe sur la fréquence des relations sociales entre l'individu et sa famille. Or, il n'en est rien. Plus d'un tiers des individus habitent à moins de 50 kilomètres de leur famille sans y revenir régulièrement. Inversement, presque la moitié des personnes (environ 400) sont éloignées de plus de 150 kilomètres de leur résidence originelle, mais parmi eux nombreux sont ceux qui se débrouillent à y revenir au moins une fois par quinzaine malgré les sept heures de transport. Il n'y a donc pas de corrélation directe entre distance spatiale et attache familiale régulière. Cette hypothèse se renforce au regard des résultats du tableau 16. Il fut demandé aux individus mariés et célibataires résidant en dehors de leur foyer familial et marital dans quel type de logements ils habitaient. Une première surprise fut de constater que plus de deux cent personnes (soit 25% du total) résident dans un lieu séparé de leur famille alors que cette même famille habite dans la même agglomération ou à proximité. Ces personnes sont essentiellement des célibataires, mais il existe un certain nombre de personnes mariées qui, en dehors de pratiques culturelles courantes (revenir dans le foyer familial pour accoucher, prendre soin d'un parent grabataire, etc.), résident de façon régulière hors du domicile conjugal. Se dévoilerait ainsi une tendance indéniable d'un quart de l'échantillon à adopter une *attitude d'évitement* auprès de leur famille ou du conjoint.

Tabl. 17 : Lieu de résidence et appartenance sexuelle (personnes en mobilité spatiale)

sexe / lieu de résidence	homme	femme	*ali*	*total*
hôtel de travailleurs	27	85	-	*112*
hôtel pour étudiants	6	112	-	*118*
parenté	41	55	-	*96*
avec collègues,amis	307	87	17	*411*
sans domicile fixe	18	10	-	*28*
slum	9	18	-	*27*
autres	9	7	-	*16*
total	*417*	*374*	-	*816*

Source : enquêtes personnelles, 1996

Les lieux de résidence diffèrent énormément d'un sexe à l'autre. La situation des *alis* est particulière : coupées et rejetées de leur famille d'origine, elles vivent d'ordinaire en petits groupes et reconstituent une parenté sociale visant à compenser l'absence de liens familiaux biologiques (cf. histoire de Chandra, chap.5). En ce qui concerne les femmes, la solution courante adoptée, c'est-à-dire le mode de résidence qui reçoit *a priori* l'accord de la famille, consiste à loger dans les pensionnats de jeunes filles ou dans les foyers de travailleuses. Ces types d'établissements public ou privé essaiment dans toutes les villes de l'Inde et répondent à la préoccupation conjointe des familles et de la société de ne pas laisser une femme livrée à elle-même dans un milieu où elle ne connaît personne. Les emplois du temps sont plus stricts dans les établissement privés qui garantissent une surveillance morale de la jeune personne. D'autres maisons d'accueil, notamment les institutions publiques, sont plus souples et ne s'occupent pas de la vie personnelle de la pensionnaire tant que cette dernière ne dépasse pas certaines limites (amener un homme dans sa chambre, recevoir en privé). Alors que des structures similaires existent pour les hommes, ces derniers préfèrent en grande majorité (pour les trois quarts de l'échantillon) louer une chambre ou, mieux encore, partager un appartement avec des collègues et amis. Cette pratique se retrouve dans

une moindre mesure chez des femmes célibataires issues de milieux sociaux favorisés avec toutefois des variations importantes suivant les trois villes : il est difficilement concevable pour une femme ou un groupe de femmes de résider seules à Madurai comme à Coimbatore y compris dans les quartiers modernisés, tandis que la démarche est plus tolérée dans certains quartiers de Chennai (Kilpauk, Egmore, Triplicane...). Ce mode de résidence par location d'appartement ne signifie pas pour autant une plus grande liberté pour une femme. Bien au contraire : le voisinage est aux abois et les infortunées locataires doivent adopter une pratique de chaperonnage public si elles ne veulent pas faire l'objet de rumeurs et d'allusions désagréables pouvant nuire sérieusement à leur vie sociale et leur réputation. Plusieurs déclaraient à ce propos que leur attitude de respectabilité devait être encore plus conforme à l'éthique que celle de leurs consoeurs vivant sous le toit familial et dont l'entourage sait qu'elles sont canalisées et contrôlées par leur parenté.

Enfin, curieusement, habiter avec la parenté proche ou éloignée est une solution qui suscite peu d'adhésion, ni chez les célibataires ni chez les personnes mariées. Cette alternative serait plutôt considérée comme une issue de secours pour ceux et celles qui, sans emploi ou dont les familles possèdent de faibles revenus, ne possèdent pas les moyens financiers d'être hébergés dans un foyer d'accueil. En effet, plus de la moitié des personnes interviewées ayant de la parenté dans la ville louent malgré tout une chambre ou résident dans une pension, en dépit de ce que l'on pourrait imaginer être une opportunité sécurisante, affective et matérielle d'être loger chez les siens. Il s'agit-là d'un fait surprenant quand on est habitué à lire les textes évoquant la prise en charge par la famille élargie des individus issus d'une localité éloignée (Gore, 1968, Shah, 1973, Ishwaram, 1973, Hanchett, 1988). Aucune ambiguïté ne ressort du discours des hommes célibataires à ce sujet. Les raisons évoquées *a priori* par les jeunes femmes pour ne pas être récupérés par la branche de la famille habitant en milieu urbain retentissent plutôt comme des prétextes (ne pas vouloir déranger, habitation trop exiguë, connaissance familiale étriquée, etc.) alors que les véritables motivations, révélées au fil des discours, résident, semble-t-il, dans la quête volontaire d'un isolement sociofamilial, un désir de rémission (plus ou moins provisoire) face au système d'échanges et d'obligations à l'intérieur de la *joint family*, un besoin mal précisé mais clairement ressenti pour la plupart d'élargir ses horizons sociaux

Union déclarée et mobilité individuelle

Essuyons d'abord un malentendu. On s'accorde en général à voir dans l'éducation un facteur d'autonomie qui affranchirait la femme indienne de nombreuses contraintes qu'elle pourrait connaître dans sa vie maritale (Jejeebhoy et Kulkarni, 1989; Jeffery et Jeffery, 1997). Selon les auteurs, l'autonomie se traduirait sous plusieurs formes : autorité en matière de décision à l'intérieur de la maison, relation plus égalitaire avec le mari, meilleure indépendance sociale et économique grâce à l'accès possible au travail stable et rémunéré, émancipation émotionnelle et psychologique, renforcement de la personnalité et capacité à mieux réagir avec le monde extérieur.

L'éducation crée certes des *dispositions favorables* mais l'autonomie féminine ne s'acquiert définitivement qu'en faveur d'un contexte particulier de réceptivité de l'environnement social[83]. Les effets de l'éducation peuvent être moindres, si ne sont pas modifiés simultanément l'orthodoxie de la structure familiale et le cloisonnement des rapports de genre comme il a été montré au Kérala (Saradamont, 1994). Par ailleurs, il n'a pas été prouvé que l'éducation pousse la femme à négocier

[83] L'exemple du Kérala est révélateur. En interviewant des femmes malayali disposant d'un emploi à Chennai, je fus frappé par leur réaction lorsque j'évoquais naïvement les progrès du Kérala en matière de développement social, de réduction des inégalités entre les sexes et de promotion de la femme. Et d'entendre dire que tout cela n'est qu'apparence : les femmes ont en effet un meilleur accès à l'éducation mais elles possèdent des diplômes d'enseignement supérieur qui ne leur servent pas à grand chose une fois mariées, interdites de travailler à l'extérieur et contraintes de rester confinée au sein d'une famille élargie. De surcroît, la solidarité féminine est facilement contrariée : une femme trop éduquée suscite la jalousie chez ses belles-soeurs et sa belle-mère et tout sera fait pour canaliser et contrôler son ouverture vis-à-vis du monde extérieur.

indépendamment son alliance. Quant aux hommes de toutes classes confondues, nos enquêtes confirment que l'accès à l éducation et donc à une profession valorisée leur permet de trouver plus rapidement une alliance idéale tandis que, réciproquement, de nombreux individus célibataires connaissent une situation professionnelle instable et éprouvent des diffultés à trouver une partenaire.

Le tableau ci-dessous montre la répartition des activités éducativo-professionnelles en fonction du statut marital. Certaines activités s'avèrent plus accessibles aux célibataires : les industries de la région de Coimbatore et de Chennai - à l'instar des autres zones industrielles du Tamil Nadu - recrutent principalement un personnel non marié, plus malléable et donc plus facilement exploitable économiquement, surtout quand il s'agit de jeunes femmes en attente d'une alliance. Les petites usines de pièces détachées et les ateliers de mécanique de Coimbatore engagent essentiellement une main-d'oeuvre masculine assez jeune (18-30 ans) tandis que les ateliers de confection des trois villes embauchent de préférence un personnel féminin sous-payé. En dehors de ces cas de ségrégation sexuelle, la mixité reste cependant la règle générale. Parallèlement, ces lieux d'emploi se transforment en espaces potentiels de rencontre et les témoignages d'informateurs confirment que de nombreuses aventures sexuelles prémaritales et extramaritales naissent dans le contexte du travail (voir aussi Malarmangai, 1997).

Tabl. 18 : Statut matrimonial et situation professionnelle

statut marital/ profession	jamais marié	marié une fois	autre (séparé, veuf, etc.)	total
agriculture	36	22	6	63
emploi du govt	59	43	4	106
industrie	165	45	4	214
prof. libérale.	67	63	7	137
construction	20	30	12	62
étudiant	137	7	-	144
activité(s) irrégul.	74	28	10	129
sans activité	23	10	7	40
total	567	253	50	896

Source : enquêtes personnelles, 1996

La sécurité pour l'avenir constitue un argument de force. A ce titre, les emplois gouvernementaux sont plus valorisés lors des pourparlers en vue d'une alliance, en dépit des salaires plus bas que dans le secteur privé. Pourtant, peut-on rétorquer au vu du tableau 18, un nombre élevé de personnes conservent le statut de célibataire tout en bénéficiant d'un travail fixe. Ce taux surprenant de personnes célibataires, en dépit d'un emploi permanent dans l'administration, est principalement lié à deux facteurs. Premièrement, au cours des premières années de nomination, le nouveau recruté risque d'être mutée dans un des quatre coins de l'Inde. Peu nombreux, en effet, sont ceux qui parviennent à obtenir d'entrée une mutation près du lieu natal. Durant cet éloignement provisoire, une alliance est rarement concrétisée, même si la recherche peut d'ores et déjà débuter en prévision d'un retour attendu. La seconde raison relève d'un comportement hautement stratégique : l'obtention d'un poste plus élevé dans la hiérarchie pourra changer considérablement les termes des négociations maritales. Il devient alors fréquent que des familles, ou des individus prenant eux-mêmes l'initiative de se propulser dans une catégorie sociale supérieure à celle dont ils sont issus, attendent la venue de cette promotion avant de décider d'une alliance.

Loin s'en faut toutefois de restreindre les motivations de délai à ces deux facteurs apparaissant clairement d'emblée dans les discussions. C'est ainsi que plusieurs femmes ayant un emploi dans

l'administration reconnaissaient leur présence dans leur famille biologique comme une source de revenu, tant qu'elles restaient célibataires. Une fois qu'elles partiront dans la famille de leur époux, elles ne seront plus en mesure de subvenir aux besoins de leurs parents. Il n'est pas rare que père et mère s'évertuent alors à différer volontairement l'alliance tant que le soutien économique de leur fille reste salutaire (dot pour les soeurs cadettes, participation aux frais d'études des frères, paiement des dettes de la famille, etc.).

Autre constat inattendu : la proportion d'individus mariés (sur le nombre total d'individus mariés) ayant un travail éloigné les poussant à vivre hors de leur foyer familial et sans leur partenaire est plus faible (un sur trois dans l'échantillon) que celle des individus célibataires travaillant de façon régulière dans un lieu éloigné de leur famille (trois sur quatre). Ces célibataires relativement indépendants, notamment les personnes de sexe féminin, affichent ainsi une plus grande mobilité spatiale que les individus mariés.

Les personnes séparées, veuves, remariées et en union libre (à vrai dire ces derniers se considèrent vivre maritalement sans l'acquiescement des parents), bien que peu représentées dans l'échantillon, accusent une plus grande tendance à vivre en dehors de leur environnement familial. Selon leurs propres justifications, cela tient à la difficulté de vivre une situation socialement dénigrée (divorce, concubinage, remariage, veuvage) tout en résidant dans la famille, et, par extension, d'être contraint de dissimuler sa vie extrafamiliale. Les pressions infligées par la parenté sur chacun des membres vivant une de ces situations marginalisées sont telles que si la personne refuse de s'incliner au regard des diktats familiaux, ou n'est pas en mesure de négocier sa position et d'affirmer sa volonté, la migration hors de la sphère parentale devient un des seuls échappatoires envisageables

Tabl. 19 : Statut matrimonial et mobilité spatiale

mobilité spat. / statut marital	vie au foyer quasi perman.	mobilité régulière	mobilité irrégulière	mobilité imprévisible	*total*
célibataire	69	262	197	38	*566*
« engagé »	8	12	4	1	*25*
marié une fois	9	165	57	26	*257*
divorcé, séparé	1	6	2	1	*10*
veuf (ve)	-	6	3	-	*9*
remarié	-	9	6	-	*15*
union libre	-	9	3	2	*14*
total	*87*	*469*	*272*	*68*	*896*

Source : enquêtes personnelles, 1996

La moitié des personnes célibataires connaît une absence quasi-continue d'au moins six mois hors de la maison familiale. Une aussi longue séparation s'identifie plus rarement (auprès de 34 cas) chez les individus mariés qui résident plus près de leur foyer matrimonial et essaient d'obtenir un emploi ou se faire muter à proximité de chez eux, à moins qu'ils n'amènent avec eux leur famille en ville. L'exception faisant la règle, des hommes et même quelques femmes eurent cependant la franchise d'avouer que l'éloignement entre leur lieu de travail et leur domicile permanent représentait une opportunité pour prendre quelques distances avec leur milieu parental et conjugal. Certains avouèrent être insatisfaits de leur vie familiale affective, de l'âpreté et de la sévérité des rapports avec leur environnement proche.

La notion de « mauvais rapport » est subjective mais n'en demeure pas moins revendiquée. C'est là que l'enquête prend une tournure intéressante et s'oriente dans une direction inattendue : la vie familiale avec toutes les relations sociales et rituelles qui en découlent est vécue, à certains moments et en des circonstances données, comme une contrainte pesante qui nécessite des compensations permettant à l'individu de s'en échapper, au moins provisoirement. Cette tendance ne se confine pas aux hommes, d'autant plus que la société tamoule leur accorde une certaine permissivité et leur fournit des soupapes de sécurité (liberté de mouvement, sociabilité extérieure, etc.) inexistantes pour les femmes. Celles-ci éprouvent davantage de difficultés à se départir des rôles et des tâches qui leur sont assignés et, de fait, les stratégies qu'elles doivent élaborer pour y déroger le cas échéant sont bien plus complexes et dissimulées que celles entreprises par les hommes. Avant d'envisager les modes de sociabilité alternatifs qui se développent en catimini chez les individus en situation de rupture avec leur famille, il est nécessaire de se pencher sur leurs antécédents relationnels, susceptibles d'infléchir *a posteriori* leurs comportements vis-à-vis de leur environnement familial et conjugal.

Antécédents prémaritaux et postmaritaux

Les cinq généalogies présentées (fig. 9) avaient déjà confirmé le souci des familles de suivre l'ordre chronologique des naissances pour marier leur progéniture. L'ordre est strictement respecté pour les enfants de sexe identique : les alliances pour les aînés sont recherchées avant celles pour les puînés et les cadets. Une plus grande flexibilité existe pour les enfants de sexe différent aux écarts d'âge minimaux : un frère attendra que sa soeur cadette soit casée avant de se marier lui-même et vice-versa si jamais la soeur aînée travaille, bien que cette situation soit moins fréquente. Un homme peut en effet se marier sans trop de difficulté à n'importe quel âge, contrairement à sa soeur. Dans l'échantillon, plus de 30% des personnes en âge de fonder une famille possèdent au moins une soeur ou un frère aîné que leur famille veut marier avant eux, ce qui justifierait à leurs yeux le retard escompté pour leur propre mariage. La multiplicité et l'intrication des autres motifs de délai empêchent d'en dresser un inventaire exhaustif. Citons parmi les plus fréquents : un problème de santé dans la famille, un décès impliquant une interdiction pour les enfants du défunt de se marier l'année suivante, une parenté à charge et une absence de support familial. La situation des *alis* débouche sur une réflexion plus large à propos de la difficulté à conclure une alliance. Ces dernières, qui sont la plupart des transsexuels, aspirent à fonder un foyer et à recréer la famille biologique perdue et d'où elles ont été rejetées[84]. Néanmoins celles rencontrées connaissent des difficultés à établir une relation stable et durable avec un homme et éprouvent du mal à mener une vie de couple normale tant qu'elles demeurent sous l'emprise de leur *guru* et de leurs consoeurs les empêchant de s'écarter de la communauté. Par ailleurs, les couples homme/*ali* échouent fréquemment au bout d'un certain temps après avoir affronté les vicissitudes et le regard inquisiteur de la société.

Tabl. 20 : Contrainte de célibat en fonction du sexe de l'individu

sexe/ raison principale	homme	femme	ali	*total*
aucune contrainte	(153)	(158)	(1)	*(312)*
mariage d'un aîné	80	89	-	*169*
mariage refusé	3	9	-	*12*
pb. horoscope	3	12	-	*15*

[84] L'idéal pour de nombreux *alis*, malheureusement difficile à concrétiser, consiste à épouser un homme et adopter des enfants.

études en cours	34	114	-	*148*
sans emploi	20	7	1	*28*
support insuffisant	14	12	-	*26*
autres raisons	122	49	15	*186*
total	*429*	*450*	*17*	*896*

Source : enquêtes personnelles, 1996

Encore une fois, le temps imparti aux études comme motif de retardement pour l'alliance s'évoque plus fréquemment chez les femmes que chez les hommes, mais sert souvent de prétexte. Les hommes évoquent sans gêne des raisons qui s'affichent *peu ouvertement* chez les femmes : profiter pleinement de sa vie de célibataire, s'affranchir de toutes considérations familiales avant de se consacrer le moment venu au devoir marital, fréquenter librement des filles, se « taper les plus belles prostituées avec les copains », etc. Les femmes s'étendent plus difficilement sur ces questions, restent plus circonspectes et prudentes dans leur discours, ne serait-ce que par stratégie pour leur avenir : car si la société passe l'éponge sur les actes déviants d'un jeune garçon, une jeune fille en portera plus facilement les stigmates à vie. Néanmoins des faits concomitants, constatés en majorité chez les étudiantes et les travailleuses industrielles, révèlent une attitude similaire chez les femmes. Rappelons qu'entreprendre des études n'est pas censé déboucher sur un métier et, au cours de nos entretiens, seul un pourcentage restreint de jeunes femmes allaient à l'université dans une perspective strictement professionnelle. Le diplôme ajoute une plus-value à la dot et parmi les femmes bénéficiant d'un travail rémunéré, nombreuses sont celles qui l'abandonnent, délibérément ou de force, une fois mariées. Toutefois, faire des études en ville prend une autre signification. Cela équivaut à sortir de son univers familial, expérimenter une vie sociale et privée avec moins de compte à rendre : une vie souvent imaginaire, mais âprement désirée; une vie d'autant plus intense qu'elle est éphémère car condamnée à disparaître une fois mariée.

Ainsi, contrairement à ce qui a pu être avancé (Jeffery, 1997), un certain nombre de jeunes femmes perçoivent leurs études non uniquement comme un moyen de recevoir une somme de connaissances mais comme une voie échappatoire leur permettant momentanément d'élargir leur cercle de relations amicales, sexuelles et amoureuses. On peut donc supposer que le choix de poursuivre des études (collèges techniques, université, école d'infirmière, formation professionnelle, etc.) assorti d'une mobilité spatiale ressort davantage d'une *stratégie multiforme* chez une femme que chez un homme dont la réussite scolaire infléchit directement sur son avenir professionnel, matrimoniale et sur sa situation sociale.

Dans une autre perspective, des circonstances pénibles enfouies dans la mémoire des individus influent sur leur destinée matrimoniale. Avoir essuyé un échec sentimental, avoir été « dupé » par un partenaire peu scrupuleux, avoir été sexuellement abusé par un membre de sa famille, avoir été confronté à une histoire d'amour impossible[85] (castes différentes, niveaux sociaux trop inégaux), avoir été contraint de souscrire à une alliance en dépit de la répugnance portée au parternaire élu par les familles sont autant d'événements marquants relatées par une importante proportion de célibataires et, dans une moindre mesure, par des personnes mariées. Nombre de trajectoires de vie prennent un tournant décisif suite à un événement traumatisant qui génère ainsi des situations de vulnérabilité. Les femmes, en plus grande proportion que les hommes, mettent l'accent sur ce type d'événement décisif : « c'est à partir de ce moment-là que j'ai décidé de ne plus m'en faire », ou bien « que m'importe ce qui allait m'arriver après, ma vie n'avait plus de sens ». Or, presque 20%

[85] La relation établie s'accompagna dans peu de cas (10%) d'un acte sexuel. Dans la moitié des cas (50%), la relation demeura essentiellement platonique. Pour d'autres individus (10%) cette relation qui remontait à l'adolescence perdura plusieurs années mais ne put aboutir face à l'opposition parentale.

de l'échantillon (autant du côté masculin que féminin) estime avoir connu un échec sentimental marquant, une relation conjugale contrariée ou un événement sexuel traumatisant.

Tabl. 21 : Espoir de mariage contrarié et statut marital actuel

exp. traumatique / statut marital actuel	jamais	une fois	plus d'une fois	*total*
célibataire	518	17	31	*566*
« engagé »	18	4	3	*25*
marié une fois	152	83	22	*257*
séparé, divorcé	5	1	4	*10*
veuf(ve)	1	5	3	*9*
remarié	1	6	8	*15*
union libre	8	3	3	*14*
total	*703*	*119*	*74*	*896*

Sources : enquêtes personnelles, 1996

Plus intéressant alors est de voir si une déception sentimentale suivie d'un désabusement porté au regard de la société, s'accompagne ultérieurement d'un refus de considérer les propositions de mariages et pousse l'individu à élaborer des stratégies d'éloignement par rapport à sa famille afin de ne pas subir une union forcée. Les réponses formulées ne permettent pas, à ce stade de l'enquête, d'établir une relation nette entre tendance accrue à la mobilité spatiale et confrontation à un échec sentimental, bien que certaines personnes nous aient explicité l'adoption d'une stratégie de départ suite à de telles circonstances.

Dans le cas présent, la distanciation par rapport à la famille correspond plutôt à une tentative de renforcer son statut social et sa crédibilité familiale avec le vague espoir de convaincre la parenté de la pertinence du choix personnel, une fois prouvé son autonomie économique et professionnelle (reconnaissance sociale, réussite de carrière, etc.). Inversement, ceux qui n'y parviennent pas risquent de perdre la face et perçoivent le retour vers le *home sweet home* comme un échec patenté. Mais pour d'autres, meurtris et toujours sous le choc émotionnel, la mobilité spatiale s'assimile à une simple fuite en avant avec parfois l'idée que le temps peut jouer en faveur d'un revirement de situation.

Significativement, plus d'un tiers des personnes mariées connurent avant leur union arrangée une liaison durable qui avorta en dépit de leur expectative. Il n'est guère possible dans un questionnaire, même élargi, de déceler les implications complexes de ces histoires vécues. Mais les récits de vie ultérieurs montrent que de telles situations conduisent parfois à des vies maritales parallèles, notamment chez les hommes : on se marie formellement d'un côté car on pense à l'impossibilité d'échapper à son devoir social, mais de l'autre on perpétue une fréquentation qui de liaison prémaritale se transforme en liaison extramaritale. Le rapport entre mobilité spatiale et émergence de liens sexuels extrafamiliaux se confirme ici : une nette proportion d'individus confrontés à une situation de frustration sentimentale tendent à vivre régulièrement en dehors du foyer conjugal moyennant des mobiles variables (quête de travail, déplacement professionnel, pèlerinage, etc.), socialement utilisables comme prétexte à ne pas résider en permanence dans le foyer conjugal et à développer ou entretenir une relation parallèle. D'ailleurs, la relation extramaritale d'un homme est parfois tacitement tolérée par ses parents dans la mesure où elle reste discrète, ce qui n'est absolument pas le cas pour une femme. De ces relations extramaritales du mari découlent des situations de « conspiration »[86] où l'épouse se voit contrainte d'accepter une relation triangulaire

[86] Terme employé par les femmes qui en sont victimes.

non seulement sous la pression de son époux mais également de sa belle-famille, soucieuse avant tout d'éviter le scandale et l'opprobre de l'entourage.

Isolement familial, dépendance économique et nouveaux liens sociaux

Les analyses précédentes n'insinuent aucunement que les mariages arrangés favorisent les dissensions au sein du ménage. Dans la culture tamoule, le concept de *parakkam* rend compte de cette notion d'habitude associée au développement de l'amour : l'amour (*anpu*) n'est pas compatible avec la passion spontanée. Celui qui ne possède pas la qualité d'*atakkam* (contrôle des émotions) devient victime de ses émotions. L'attitude passionnée est l'oeuvre de celui qui ne sait pas résister à la tentation (*tayiriyacali*). Dans la perception populaire et savante, l'amour qui en résulte ne correspond pas au véritable amour : c'est un sentiment passager sur lequel aucune union durable ne peut s'échafauder. L'amour est au contraire une sensation qui se développe progressivement, après le mariage, et qui naît de cette proximité de vie commune. L'amour entre deux êtres n'est pas l'effet du hasard mais plutôt d'une prédestination. D'où la nécessité de contrôler le mariage par une série de règles et de prévisions (astrologiques, familiales, socio-économiques). La complémentarité recherchée entre deux êtres ne s'improvise pas, mais s'apprécie et s'évalue patiemment.

Mais ne nous leurrons pas. Des personnes assimilent leur mariage arrangé, en dépit de la sagesse censée en gouverner la décision, à un mariage forcé. Cette impression se transforme en conviction en dépit du temps qui passe et malgré les risques de perturbation qu'une opposition affichée engendre dans leur vie de couple. Dans ce contexte, la mobilité spatiale engendrée par un travail, une occasion de visite, un événement religieux, l'accompagnement d'un parent à l'hôpital, etc. fournit une possibilité d'évasion dans un autre univers de relations sociales susceptibles de déboucher sur des rencontres éphémères ou durables. Parallèlement, des personnes célibataires ne se résignent pas, se dérobent aux exigences de leur famille et développent des réseaux de relations interpersonnelles en dehors du cercle sclérosant de la parenté imposée. Regardons de plus près ce que révèlent les rapports entre qualité perçue des liens familiaux et fréquence des absences hors du foyer :

Tabl. 22 : Nature des liens avec la famille et régularité de l'absence au foyer

liens familiaux/ absence du foyer	intenses	faibles	inexistants	*total*
peu d'absence	6	23	9	*38*
allée et venue	103	206	22	*331*
de + d'une semaine	40	37	9	*86*
de plus d'un mois	35	105	32	*172*
longue absence	61	171	37	*269*
total	*245*	*542*	*109*	*896*

Source : enquêtes personnelles, 1996

Évoquer des relations faibles ou modérées signifie un atténuation des relations sociales et intimes au sein du foyer. Une relation inexistante n'implique pas forcément une rupture totale mais un retrait symbolique de la vie sociale familiale, avec non participation à des événements clés (culte des ancêtre, cérémonies, fêtes annuelles) qui sont pourtant des moments forts supposés renforcer la

solidarité et les liens entre membres de la parenté. Il arrive que la durée d'absence soit associée à une forme de dégradation des rapports intrafamiliaux mais rien ne permet de discerner laquelle est à l'origine de l'autre, encore moins s'il existe une relation de cause à effet entre affaissement des liens familiaux et éloignement géographique. L'analyse en fonction du genre montre qu'après les *alis,* les femmes entretiennent plus fréquemment que les hommes des relations étriquées avec leur environnement familial :

Tabl. 23 : Qualité des liens familiaux en fonction du sexe

sexe / liens familiaux	homme	femme	transsexuel	*total*
intenses	98	147	0	*245*
modérés	197	123	1	*321*
insignifiants	132	73	0	*221*
inexistants	2	107	16	*109*
total	*429*	*450*	*17*	*896*

Source : enquêtes personnelles, 1997

En dehors des cas de force majeure[87], et contre toute attente, les femmes auraient plus tendance à s'écarter *subtilement* d'une vie familiale trop impliquante que les hommes, notamment celle appartenant à la classe d'âge des 22-25 ans. Or cet âge correspond à la période charnière où une alliance est activement recherchée. La majeure partie de ces jeunes femmes qui manifestent une volonté de s'écarter des réseaux familiaux - même si cela n'implique pas, répétons-le, une rupture avec la famille - sont des étudiantes ou des travailleuses ayant des emplois précaires (industrie, atelier de confection, etc.).

Les hommes en proie à une situation d'isolement vis-à-vis de leur famille sont relativement bien intégrés dans le monde du travail (emploi gouvernemental, activité libérale, secteur informel, etc.). Par contre, les étudiants qui reçoivent une aide financière régulière de leurs parents entretiennent des relations plus intenses dans 80% des cas et coupent rarement les ponts avec leur milieu social originel. Inversement, ceux qui ne bénéficient d'aucun support matériel tendent à se démarquer des assujettissements familiaux et s'estiment plus enclins à développer de nouveaux réseaux de relations sociales (dans 45% des cas). Il ne s'agit pas d'en déduire que plus les relations familiales s'amoindrissent, plus la sphère des relations sociales extérieures s'élargit et s'enrichit. Une situation d'isolement familial peut très bien s'aggraver par une absence de relations sociales et amicales et, inversement, la richesse et l'harmonie d'une vie familiale peuvent trouver leur prolongement dans la vie en société.

Tabl. 24 : Résidence et qualité des relations avec le voisinage

relation voisin./ logement	intense	modérée	insignifiante	aucune	*total*
maison familiale	5	15	28	40	*88*
foyer travailleurs	19	47	30	16	*112*
pensionnat étudiant	7	41	29	41	*118*

[87] Ceux qui n'ont pas de famille, qui en ont été rejetés ou qui n'ont plus d'attache conjugale pour cause de conflit provisoire et qui n'ont d'autres choix que de développer des liens sociaux à l'extérieur de la famille.

parenté	25	29	39	3	*96*
avec amis collègues	49	168	191	3	*411*
itinérant	10	8	10	-	*28*
autre	6	8	20	-	*43*
total	*121*	*316*	*347*	*112*	*896*

Source : enquêtes personnelles, 1997

Le voisinage immédiat constitue généralement un potentiel de relations où l'individu puise autant qu'il se voit imposer. Essayons de voir en quoi la nature des liens sociaux diffère et prend forme suivant le lieu de résidence. Une surprise qui sera confirmée dans les enquêtes qualitatives : les individus vivant en dehors du foyer familial développent peu de relations avec l'entourage immédiat. Le type de relation élaboré avec le voisinage est avant tout une relation formelle qui se démarque des relations d'amitiés. Il a souvent été affirmé par les interviewés que les personnes habitant à proximité prennent le relais de la parenté et exercent un contrôle similaire, notamment quand ce sont des familles établies. La surveillance, entremêlée de suspicion, peut s'avérer pire que celle à laquelle l'individu était astreint dans son foyer conjugal ou familial. Je ne peux m'empêcher de rapporter à ce titre l'anecdote de la femme d'un ami de Coimbatore que je ne pouvais jamais voir en l'absence de son mari sans que les voisins ne rappliquent sous un prétexte ou un autre. Ma présence les rendait aux abois et mon départ calmait leurs plus horribles doutes ! Quant aux femmes mariées habitant dans les foyers de travailleuses, elles préfèrent éviter d'approfondir les connaissances pour ne pas éveiller jalousie, velléité et rivalité, même si le désir d'établir des relations de complicité subsiste. Une croyance trop inavouée, mais qui transparaît en filigrane, avance qu'approfondir des relations, si ténues soient-elles, revient à aller au devant des ennuis. A la crainte de la stigmatisation plus ou moins forte suivant le quartier où l'on habite (habitat concentré, dispersé, quartier dominé par une caste, etc.), s'ajoute l'appréhension d'alimenter les rumeurs et de se voir affubler d'une réputation équivoque. D'autre part, les contraintes d'horaires et l'exigence de comportements « adéquats » dans le dormitorium se montrent si stricts qu'en dehors des autres pensionnaires, il n'est guère possible de penser le lieu de vie comme un espace de convivialité et d'intimité. Les rencontres se font ailleurs, plus loin et à l'abri des regards quotidiens.

Comment alors développer des amitiés et favoriser des rencontres dans une société compartimentée réduisant considérablement les interactions entre hommes et femmes ? A la lecture de la plupart des travaux sur l'Inde on aurait l'impression que les activités de la femme sont confinées aux travaux domestiques, aux rituels religieux, à la vie de famille et à leur occupation professionnelle. Les rares études qui se consacrent aux moments de loisir (Bhatia, 1977; Gulati, 1995) mentionnent un élargissement du noyau des relations sociales mais ne s'attachent pas à mettre en évidence la façon dont se construisent les réseaux de sociabilité entre personnes de sexes différents. Certains auteurs vont jusqu'à prétendre que la notion d'amitié reste un concept flou dans la société indienne (Kakar, 1989) et que les réseaux de relations sociales se constituent plutôt à travers les réseaux familiaux. Il est vrai que dans certaines familles de castes orthodoxes rencontrées, comme les Chettiar et les Brahmanes, les enfants, et en particulier les jeunes filles, ne sortent jamais du foyer à partir du moment où elles atteignent la maturité. Elles en sortiront le jour de leur mariage pour revêtir le *purdha* dans la maison de leur belle-famille. Si jamais une personne étrangère visite la maison, les filles se retirent discrètement ou, si elles restent, n'adresseront pas la parole aux hommes y compris parfois si ce sont des parents (oncles, cousins). En dehors de ces circonstances dont la fréquence s'atténue dans l'Inde contemporaine, les conditions de vie en milieu urbain génèrent les possibilités de rencontre entre adolescents et adultes, depuis l'école jusqu'au travail en passant par les opportunités de détente. Il a été avancé que toute amitié qui se développe

entre des personnes non apparentées se transforme virtuellement en relation parentale[88]. Une parenté fictive s'établit et génère ainsi des liens qui se justifient par cette appellation. En prenant mon exemple, j'étais tantôt oncle, frère ou fils pour mes voisins, mes interlocuteurs, les personnes que j'interviewais et ceux avec qui j'entretenais une amitié durable.

Mais s'ancrer au niveau des apparences et du discours formel risquerait de négliger un fait sociologique majeur, à savoir que plus une société exerce un contrôle sur les relations interpersonnelles entre sexes différents, plus les individus s'ingénient à développer des stratégies alternatives pour y pallier. Autrement dit, chaque jour d'enquête sur la société indienne ne cesse de nous montrer son habileté à manipuler les règles, à favoriser les manigances destinées à favoriser les rencontres. Et contrairement à ce qui a souvent été avancé en guise de postulat (Kakar, 1996, Gupta, A : 1983), la notion d'amitié est une notion non ambiguë et revendiquée par les jeunes des deux sexes. Reconnaissons par contre que les groupes de copains se composent essentiellement d'individus de même sexe. La mixité ne dépasse pas des occasions très particulières - les événements à caractère religieux, les mariages, les fêtes villageoises - et ne se banalise (sans encombre) pas en dehors des milieux sociaux occidentalisés appartenant aux classes les plus favorisées.

Tabl. 25 : Existence de relations d'amitié et fréquence de rencontres de nouvelles personnes

relation d'amitiés/ fréquence de rencontres	intense	modérée	insignifiante	*totale*
rare	7	26	92	*163*
irrégulier	71	111	84	*280*
fréquent	43	179	171	*453*
total	*121*	*316*	*112*	*896*

Sources : enquêtes personnelles, 1996

Les relations développées sur le lieu de travail s'étendent dans la vie privée. Il est remarquable que les personnes célibataires sont plus récalcitrantes à donner suite à des relations amicales générées à partir du travail, préférant des réseaux indépendants dont elles possèdent la maîtrise. A l'opposé, les personnes mariées ayant une occupation professionnelle développent plus facilement des relations avec leurs collègues dans la mesure où ce sont les seules personnes qu'elles peuvent rencontrer facilement en dehors de leur vie familiale, surtout pour les femmes employées dans l'industrie et l'administration. Les individus ayant une profession libérale ou qui, inversement, ont des petits boulots de rue développent des opportunités de rencontre facilitées par leurs activités qui les mettent en contact avec un large éventail de population. Malheureusement les marchandes de fleurs, les démarcheuses et les vendeuses ambulantes sont justement celles qui font l'objet de stigmatisation et que l'on soupçonne impunément de libertinage sexuel. Le fait d'être en contact sans restriction avec la société entière les afflige d'une personnalité immorale et pousse une grande partie du public à assimiler systématiquement les vendeuses de rue à des prostituées en puissance (« puisqu'elles acceptent les contacts avec n'importe qui, rien ne les empêche d'aller plus loin »).

Une révélation complémentaire : la plupart des femmes mariées, qui subissent une piètre relation parsemée de conflits et de mésententes avec leur belle-famille et leur époux, travaillent ou affichent

[88]Cela n'empêche pas l'émergence de nouveaux réseaux par le biais du travail mais aussi par les associations, les regroupements de jeunes de quartiers, les formations sportives (Prakash, 1990), les clubs de rencontre (chez les classes moyennes et supérieures), les partis politiques, les ligues diverses et les syndicats.

une volonté d'obtenir un emploi à l'extérieur du foyer et, fortes de ce succès, établissent des réseaux de relations intimes dans leur milieu professionnel. Il arrive que ces réseaux, essentiellement de femmes, prennent la forme de structures d'entraide et d'échange d'informations sur de possibles partenaires sexuels, à partir desquels sont identifiés les « hommes conciliants ». De tels réseaux ont été mis à jour à Coimbatore dans des quartiers de classe moyenne supérieure où des femmes aussi bien travailleuses qu'au foyer se refilent les hommes accommodants qu'elles rétribuent le cas échéant (en cadeau ou en argent, avec montant de la récompense en fonction des performances). A Chennai, une situation similaire prévaut dans certains hôtels/pensions pour femmes ainsi que dans certains clubs de rencontre et pseudo-cliniques.

Ces remarques liminaires introduisent la notion de mariage virtuel explicité dans l'introduction. Les comportements masculins, mais également féminins, incitent à voir de plus près les témoignages montrant que la vie en famille n'est pas qu'harmonie, institution sacrée, bonheur, solidarité et unité. La notion de mariage virtuel (ou formel) pousse également à se pencher sur la manière dont les individus perçoivent l'institution du mariage et, pour ceux qui sont mariés, la manière dont cette vie de couple est *affectivement* vécue.

D'un point de vue théorique, cette démarche implique d'humaniser l'objet d'étude et de pondérer l'idée prônée par Claude Lévi-Strauss selon laquelle l'affect étant la chose la plus obscure de l'homme, il vaut mieux se pencher sur les logiques, les modes de classification et de catégorisation dans les études sur les relations sociales. Je reste au contraire convaincu que les règles et les pratiques de mariages ne sont pas sans effet sur les individus et que ces effets agissent en retour sur les pratiques et les règles, elles-mêmes sujettes à modification. Le but n'est pas de prendre les émotions comme de simples penchants personnels mais de les considérer comme résultant d'une production sociale qui les canalise. Ce vécu social et affectif agit en retour sur la façon dont les gens se comportent dans leur parcours matrimonial et sur la manière dont ils conçoivent et envisagent les rapports sexuels que nous allons maintenant aborder.

4

La sexualité dans tous ses états

La littérature classique indienne abonde en narrations, dramaturgies, poèmes, théâtres, histoires, mythologies, épopées, romances et commentaires évoquant les relations sexuelles entre les deux sexes. Les rapports entre hommes ainsi qu'entre femmes n'y sont pas exempts. Aucune autre culture, en dehors de la Chine et du Japon, n'a développé de traités aussi élaborés - et osés - sur l'érotisme où tout y est minutieusement décrit, expliqué et interprété. L'érotisme a été magnifié dans l'art : icônes, peintures, sculptures dans les temples (Desai, 1985), sans oublier les magnifiques chants nuptiaux de Tusli Das (Gorse, 1981). Dans la religion védique et plus tard dans l'hindouisme les dieux comme les hommes éprouvent des sentiments et des désirs sexuels. La lubricité des représentants du panthéon dépasse celle des hommes, de même que la sexualité humaine ne se confine pas au mariage. Les poètes tamouls de l'époque des trois *Sangams* (3 siècle av. J.C. - 13 siècle ap. J.C.) reconnaissent la nature innée du sentiment d'amour chez la jeune fille pubère animée par le désir sexuel. L'institution du *kalavu* autorisait un flirt discret et respectueux avant l'union officielle. A l'opposé, les lois de Manu (Mueller, 1886) puis les mythologies *Puranas* considèrent la femme comme objet de perdition. Par sa sexualité débordante et incontrôlée, elle divertit l'homme de sa voie spirituelle et l'entraîne dans des sphères nébuleuses.

On reste frappé par les tendances divergentes associées à la sexualité. Les valeurs oscillent entre deux modèles antithétiques : l'ascétisme et la sensualité. Les proverbes tamouls reconnaissent la noblesse du désir sexuel en même temps qu'ils ventent la continence (Jensen, 1989). Cette double tendance propulse l'abstinence sexuelle comme marque de renonciation aux plaisirs de la vie et confond la sexualité brûlante à la notion de volupté dont le célèbre traité du *Kamasutra* fournit une parfaite illustration. L'homme choisit : soit il décide de se libérer du cycle des vies et renonce aux plaisirs du monde, soit il reste dans ce monde et n'a pas à s'affranchir du désir sexuel. Ce désir (*kama*) devient alors valorisé et fait même partie du devoir social (*artha*), un des quatre buts de l'homme dans la conception hindoue. *Kama* est aussi le nom du dieu de l'amour qui dans sa forme pure et active, s'identifie à une énergie sacrée. La sexualité est assimilée à une énergie cosmique et le corps à une matrice où l'on stocke cette énergie. Le corps n'est pas un simple contenant : il parvient à transformer cette énergie en pensée et cette pensée en pouvoir. Les *yogis* cherchent à acquérir ce pouvoir par une abstinence sexuelle totale renforcée par des exercices afin d'obtenir longévité et immortalité. La relation à la sexualité s'exprime différemment dans les quatre stades de la vie : durant la période d'apprentissage (adolescence), la sexualité est considérée dangereuse car nuisible à l'acquisition du savoir. Au cours de l'accomplissement de la vie sociale et matrimoniale, elle est nécessaire, obligatoire et doit être stimulée. Dans les deux derniers stades, l'homme doit progressivement s'en détacher pour parvenir à sa fusion dans le cosmos. Archétype idéal certes, mais qui se retrouve sous des formes dissimulées dans la société contemporaine, là où parfois on l'attend le moins.

La sexualité sans le mariage

Les représentations des sociétés indiennes a-sexualisées, dont la sexualité se canalise et se restreint à un partenaire unique, sont des représentations surfaites démenties par des contre-exemples anthropologiques. Il s'agit tout au plus d'une image idéalisée, jamais accomplie, peu différente finalement de celle à laquelle tend la vision chrétienne, musulmane et toute autre religion révélée en général. On est en droit de se demander s'il existe une spécificité hindoue - ou tamoule - de la notion de fidélité : elle est comme dans la plupart des sociétés, une valeur vers laquelle on tend, constamment remise en question dans les pratiques quotidiennes, et dont le non respect est plus ou moins toléré suivant les circonstances.

La première idée préconçue, fortement ancrée, venant à l'esprit de celui qui porte un regard sur l'Inde, dénonce que la sexualité ne peut exister en dehors de l'institution du mariage : seules des personnes en marge de la société osent mettre à l'épreuve la sacro-sainte règle.

L'épidémie du sida a brutalement balayé les certitudes du passé au même titre que les analyses liminaires des pratiques matrimoniales et de la vie conjugale ont montré dans le chapitre précédent qu'elles ne constituaient pas forcément un terrain favorable à la vie harmonieuse du couple. L'inconstance des règles ne signifie pas l'absence d'un discours sur l'adhésion à des valeurs familiales. On ne peut nier que la sexualité reste *dans les apparences* fortement réprimée et contrôlée. Une série de questions essentielles vient alors : comment la génération actuelle appréhende-t-elle sa sexualité ? Entend-elle conserver la maîtrise de sa destinée ou se résout-elle à accepter les règles édictées par la société ? Autant d'interrogations préalables qu'il faut nécessairement envisager avant d'aborder les comportements sexuels stricto sensu.

Famille, société et sexualité

Pour ce faire, une enquête prémaritale sur les attitudes vis-à-vis des relations sexuelles avant le mariage fut entreprise en milieu urbain auprès des célibataires travailleurs et étudiants (18-35 ans)[89]. Cette étude cherche à voir en quoi le passage à l'acte sexuel avant le mariage constitue quelque chose d'acceptable et d'imaginable pour les nouvelles générations et dans quelle mesure les jeunes estiment, au delà de toute volonté individuelle, que l'environnement social et familial incarne un frein à toute initiative personnelle. Cette question a toute son importance car, dans la hiérarchie des risques perçus, la crainte de se faire identifier par l'entourage peut primer sur la reconnaissance des risques de santé qui incombent à une acte sexuel non protégé. Ainsi est-il important de discerner si la notion de risque s'associe en priorité à un risque de santé (MST, VIH) ou un risque social. Si par exemple une relation sexuelle entre une jeune fille non mariée et un homme est découverte par la famille, la parenté et l'environnement immédiat, peut-on subodorer que sa visibilité sociale constitue un péril bien plus grave que celui de contracter une maladie sexuelle imperceptible par les autres et traitable en cachette ? Si la réponse est positive, le danger à l'issu d'une relation sexuelle qui s'écarte du mariage se percevrait donc en termes de répression, d'ostracisme, de châtiment et moins en termes de maux physiques ni même de pathologies graves. De façon analogue, une grossesse en dehors du mariage équivaut à la certitude d'extradition par la famille et d'excommunication par la société : l'avortement hors délai se comprend alors comme un palliatif à la menace sociale imminente, mais paradoxalement les femmes concernées évoquent

[89] Une étude transversale s'effectua auprès de 453 personnes issues de l'échantillon précédent (n=896). Des enquêtes similaires avaient été menées antérieurement dans le Tamil Nadu (Cf Nag, 1996) sur des échantillons plus grands que le nôtre, ce qui permit d'échafauder des repères et des possibilités de comparaison, à défaut d'une enquête longitudinale impossible à réaliser pour des raisons de temps imparti. Afin justement de favoriser la comparaison chronologique, un questionnaire sur les convictions à propos du mariage, de la virginité et des rapports sexuels prémaritaux fut donc préparé. Cette étude peut sembler un paradoxe si l'on se rappelle notre scepticisme vis-à-vis des enquêtes attitudinales. Conscient que le discours n'implique absolument pas une pratique, les données obtenues ne constituent pas une fin en soi mais fournissent toutefois une *idée* sur ce que pensent les générations actuelles. Plus substantiels que les résultats, ce sont les réactions verbales et non verbales suscitées par le questionnaires qui furent intéressantes.

rarement la dimension sanitaire périlleuse de ce type d'opération réalisée à la sauvette (se pratiquant à l'extérieur des hôpitaux et dans des conditions extrêmement précaires).

Tabl. 26 : points de vue sur le sexe avant le mariage chez une population célibataire (n = 450)

questions d'accord (en %)	pas d'accord (en %)		ne savent pas (en %)			
	F	H	F	H	F	H
1.avoir une relation sexuelle avant le mariage est l'affaire de l'individu et non de la société	35 (46)	49 (49)	60 (23)	48 (18)	4 (34)	3 (32)
2. les personnes célibataires doivent s'abstenir d'avoir des relations sexuelles	71	47	25	51	4	2
3. ce n'est pas une faute d'avoir une relation sexuelle si on est en célibat avancé (>25ans)	49 (30)	74 (23)	46 (33)	23 (40)	11 (37)	3 (38)
4. un couple destiné à se marier peut avoir des relations sexuelles	37 (9)	58 (29)	57 (61)	33 (37)	6 (29)	9 (35)
5. un couple qui s'aime peut avoir un rapport sexuel	35 (13)	60 (35)	56 (59)	31 (31)	9 (28)	9 (34)
6. je me marierai seulement avec une personne qui n'a jamais eu de rapport sexuel	64 (46)	61 (49)	26 (21)	29 (18)	10 (34)	10 (32)
7. un homme peut avoir des rapports sexuels prémaritaux mais pas une femme	25 (9)	36 (14)	71 (70)	63 (59)	4 (21)	1 (26)
8. il n'est pas important que je me marie avec une personne ayant eu des rapports avant moi	42 (13)	47 (-)	44 (60)	46 (-)	15 (27)	8 (-)
9. je préfère ignorer le passé sexuel de mon futur partenaire	53	62	36	34	11	4
10. il est important d'acquérir une expérience sexuelle avant le mariage	15 (5)	37 (16)	81 (75)	57 (54)	5 (20)	6 (30)
11. les célibataires sont en droit d'avoir du plaisir sexuel n'importe où et en tout moment	18	42	65	43	17	16

Source : enquêtes personnelles, 1997 à Chennai, Coimbatore et Madurai.
(Les réponses entre parenthèses proviennent de l'étude rapportée par Moni Nag).

Les résultats confirment une tendance des jeunes de 15 à 34 ans à émettre des avis mitigés sur la chasteté prémaritale. Les études du début des années 1990 rapportés dans le travail de synthèse de Moni Nag (1996) avaient déjà contredit les idées stéréotypées sur l'attitude des célibataires face aux relations sexuelles prémaritales.

Bien que les attitudes envers le mariage et la sexualité varient considérablement chez les jeunes hommes et les jeunes femmes vivant en milieu urbain, on peut malgré tout dégager quelques idées fortes. Le mariage demeure encore pour la majorité une institution sacrée qui se respecte, mais un fort pourcentage de célibataires reconnaissent des circonstances atténuantes pour avoir une relation sexuelle avant d'être mariés. Si l'on compare nos observations à celles rapportées par Moni Nag datant de huit ans, les réponses obtenues, en particulier celles des femmes, sont plus tranchées et traduisent clairement un changement de position vis-à-vis des relations sexuelles prémaritales. Les hommes affichent une plus grande libéralité mais les femmes se montrent également permissives

quand des sentiments sont en jeu (un couple qui s'aime, des partenaires engagés, un célibat tardif) comme le montrent les questions 3, 4 et 5. Les femmes témoignent parallèlement d'une volonté d'émancipation à l'égard de leur famille et de la société et quelques unes revendiquent sans peur une vie sexuelle entièrement libre (18%), n'en déplaise aux principes qu'on leur a inculqués, à condition toutefois que leur vie intime ne soit pas publiquement dévoilée. De leur côté, les hommes (71%) reconnaissent la difficulté de ne pas avoir de relations sexuelles à partir d'un âge avancé, surtout quand aucune perspective de mariage pointe à l'horizon. Par contre, une relative intransigeance vient contrebalancer l'auto-tolérance de ces même hommes quand ils évoquent la nécessaire virginité de leur future épouse (61%). Le fameux machisme tamoul, mis en épingle dans les films *masala*, ressort tout d'un coup entaché de sexisme quand plus d'un tiers des hommes (36%) admettent qu'ils ont le droit de faire ce qu'il veulent mais absolument pas les femmes. Constat surprenant : un quart d'entre elles approuvent ce parti pris et reconnaissent à l'homme le droit d'acquérir une expérience sexuelle prémaritale, à moins de considérer - comme Janthi, une jeune femme de Chennai - l'homme psychologiquement plus fragile, moins capable de se contrôler et par conséquent le plaindre de son incompétence à s'ériger en homme véritable.

La condamnation de la sexualité avant le mariage, nettement plus mitigée au sein de la nouvelle génération urbaine (Wasta, 1993, Abraham, 1990), existe toujours mais avec davantage de nuances. Les personnes que nous interviewâmes justifient l'évolution de leurs points de vue comme une adaptation à la réalité de la vie contemporaine. D'aucuns affirment que la sexualité prémaritale et extramaritale a toujours existé, fait partie de la culture indienne et que son déni reflète une société hypocrite, soucieuse de cacher un fait qui ne cadre pas avec l'orthodoxie conventionnelle. D'autres évoquent les tentations de la vie moderne, l'influence des media (publicité, télévision locale et câblée, le cinéma) où l'amour et le sexe constituent des thèmes redondants. Filles et garçons vont jusqu'à prétendre que tout dans la société tamoule relève de la provocation : les allusions à la sexualité germent sur tous les terrains, même si le sens reste caché : depuis l'alimentation (préparation, échange de nourriture) jusqu'aux images qui jonchent la ville (affiches, posters, publicités) en passant par les mythes évoquant les dieux assortis de leur parèdre, et les relations de genre. Autre remarque intéressante : la séparation exacerbée entre les sexes dès la prime adolescence renforce bizarrement l'attrait de l'un pour l'autre, à la manière dont « une mangue mise sous scellé attirera davantage la convoitise qu'un fruit à portée de main ».

Les célibataires vivant dans la précarité quotidienne et qui se sentent *affectivement* délaissés dans leur famille évoquent l'augmentation du désir de rapports sexuels comme une compensation. Quelques uns vont plus loin, et la revendication du corps en tant que propriété personnelle survient comme une forme de révolte :

> « Mon corps est la seule chose intime que je possède. Je ne devrais pas dire du mal de ma culture, mais je n'accepte pas qu'en son nom on me prive d'agir comme je l'entends (...) » (une jeune étudiante de Madurai).

Il en est d'autres pour qui la promiscuité physique dans un habitat exigu s'ajoute aux sollicitations extérieures et crée un environnement propice à l'éveil du désir sexuel (*inbam*). Citons les paroles révélatrices d'une jeune fille de 25 ans logeant dans un foyer d'étudiantes à Chennai :

> « Mes parents habitent une petite maison comportant deux pièces. Depuis mon enfance, j'ai souvent vu et entendu mon père et ma mère faire l'amour (...). A l'âge que j'ai maintenant, ils étaient mariés depuis longtemps. Mon frère aîné vit avec son épouse sous le même toit que mes parents. Ils dorment au fond de la pièce principale, dans un réduit séparé par une cloison en feuilles de cocotiers. Quand je rentre chez moi, je suis entourée de gens sexuellement actifs (...). Dehors, les magazines et le cinéma nous montrent des acteurs dont les histoires de sexe tiennent en haleine le spectateur (...). Certaines de mes copines de foyer ont des amis. Comment voulez-vous dans ce contexte que j'accepte les discours sur l'abstinence sexuelle (...) surtout que je ne sais pas quand je vais me marier, ni avec qui ».

Des nuances surgissent en fonction des villes. La restriction de l'échantillon empêche de nourrir une réflexion générale mais il n'en demeure pas moins que les réponses restent plus conventionnelles à Coimbatore que dans les autres métropoles. Ce constat ne surprend pas en soi quand on sait les différents rapports à la tradition observés dans les trois villes. Alors que 68% des personnes répondent positivement à la question 1 (« avoir une relation sexuelle avant le mariage est l'affaire de l'individu et non de la société ») à Chennai, il en subsiste cinq fois moins à être d'accord à cette question à Coimbatore tandis que les réponses formulées à Madurai sont plus ventilées (50% contre 45%). Il en va de même pour l'adhésion à l'idée que les relations sexuelles prémaritales ne constituent pas un mal en soi.

Les hommes accordent une plus grande importance à la virginité de leur future partenaire à Coimbatore (80%) qu'à Chennai et à Madurai. Sur ce point, les femmes se soucient davantage de conserver leur virginité pour le mariage, même si elles reconnaissent d'un autre côté qu'une relation prémaritale ne constitue pas un acte rédhibitoire en soi, notamment quand se développe une idylle amoureuse pouvant se concrétiser en mariage. Les femmes témoignent donc d'une moralité (disons plutôt, tolérance) plus souple mais savent se montrer prudentes de crainte que leur partenaire les délaisse une fois qu'elles se sont données « corps et âme »[90]. L'attitude réservée, particulièrement fréquente chez les jeunes femmes éduquées, traduit un souci de discerner les hommes fabulateurs, émotionnels et inconstants de ceux vaiment sincères. Ce comportement suppose à la fois prudence, maturité et qualité de circonspection (Kapur, 1973) : autant de démarches qui contrastent avec les attitudes moins spéculatives des jeunes filles confinées dans leur foyer familial, moins livrées à elles-mêmes et donc moins confrontées aux réalités de ce monde.

Les réponses au sein de la population féminine dénotent des choix intentionnels plus *stratégiques* que ceux des hommes. Une jeune femme célibataire doit composer avec le risque de se retrouver enceinte, d'acquérir une réputation de fille légère (*karakatari*) et indisciplinée (*olunku illataval*) et de compromettre son avenir en l'absence d'un comportement sans équivoque.

D'un autre côté on distingue un écart élevé entre les réponses à Coimbatore et à Madurai au sujet de la question relative au passage à l'acte sexuel chez des partenaires fortement épris l'un de l'autre. Alors que 78% des individus acceptent l'idée d'une relation prémaritale à Coimbatore, seulement un tiers est d'accord à Madurai. Interprétation plausible : de nombreuses histoires circulent dans cette ville - bien davantage qu'ailleurs, toute l'équipe en a fait l'expérience - au sujet de filles dupées par des hommes qui les approchent pour le sexe, pour en faire profiter leurs copains (les bandes de *rowdies*) et parfois pour les induire dans la prostitution. Une méfiance accrue, réelle ou imaginaire, a donc fait route. Cette probabilité conjoncturelle montrerait comment la circulation des idées génère des attitudes différenciées d'un espace à un autre et s'enracine sélectivement en des lieux précis auprès de certaines personnes qui se sentent potentiellement concernées.

Conservons à l'esprit au terme de cette analyse que ces déclarations restent des intentions et n'impliquent pas des agissements. Dans les inévitables discussions qui étoffèrent le questionnaire, il apparut que des personnes dont les déclarations conservatrices laissaient supposer une morale stricte avaient effectivement eu des relations sexuelles alors que des jeunes apparemment plus soucieux de montrer un caractère libéral refusaient de passer à l'acte en dépit des occasions qui se présentaient. Ce sont sur ces pratiques, liées aux conditions de vie et aux représentations qui les favorisent, que nous allons nous pencher en examinant au préalable l'apprentissage de la sexualité.

Heur et malheur de l'apprentissage sexuel

[90] Allusion par des femmes aux « cinq F » qui caractérise la stratégie du tamoul machisant : *« fancing, feeding, fondling, fucking and... forgetting ».*

Encore une fois, l'écart entre connaissance savante véhiculée par les textes sacrés (détenue par une minorité) et diversité des savoirs populaires à l'égard des représentations sexuelles ne manque pas de surprendre. Sans que les connaissances populaires et orthodoxes soient en tout point antithétiques : les premières puisent dans les secondes au même titre que la multiplicité des connaissances locales alimentèrent dans le passé les compilations érudites. La référence aux écrits savants (voir Gupta, 1986) procure une profondeur d'analyse heuristique et permet de mettre à jour des systèmes de relations insoupçonnées. Hormis ces passerelles culturelles, on est en droit de questionner la constante permanence d'un lien entre orthodoxie et savoirs dérivatifs à propos de la sexualité. Les propos populaires ne constituent pas des ensembles cohérents systématisés comme le sont le compendium de *Thiruvalluvar* et les traités médicaux ayurvédiques du *Carakasamitha* et du *Susrutasamitha*. Les propos populaires s'enracinent dans la culture tout autant qu'ils résultent d'une démarche empirique et sont l'aboutissement d'une quête personnelle (recherche d'information, conduite solitaire) ou collective (entre groupe de jeunes, au sein d'un couple) qui opère, surtout dans les situations inattendues, autant pas référence que par improvisation et tâtonnement. La pensée procède par essais circonstanciés et de ce « bricolage » résulte une somme de connaissances mouvantes, aléatoires et en constant renouvellement. Ce renouvellement s'intensifie quand surviennent des événements majeurs comme l'épidémie du sida[91] qui incite les gens à sortir de leur gongs, à tester leurs convictions et à glaner un peu partout des renseignements supplémentaires.

A partir de ces remarques, on analysera ici les représentations culturelles de la sexualité, puis on se penchera sur les moyens divers dont disposent les célibataires (mais aussi les personnes mariées) pour acquérir des informations sur la sexualité. On insistera sur l'influence du cinéma en raison de son immense popularité, à la fois comme source de connaissance sexuelle, comme stimulateur et révélateur de modèles sur la sexualité, mais aussi comme réflecteur des relations hommes/femmes.

Tergiversations : les représentations mouvantes du corps et de la sexualité

Quand un Tamoul scrupuleux des préceptes est-il en droit de faire l'amour ? Les interdits sexuels qui se calquent sur le calendrier religieux, sur des circonstances personnelles (femme indisposée, voeu de chasteté) et sur des consécrations (festival, commémoration) sont si nombreux que le nombre de jours autorisés par mois se réduit comme une peau de chagrin : tout au plus à une dizaine lors des mois les plus fastes (ne parlons pas d'*adi* !), pour celui qui adhère à l'orthodoxie hindoue. Sans parler des lieux et des moments autorisés dans une journée (seulement la nuit, à telle heure, etc.)[92]. De nombreux auteurs, à commencer par Sudir Kakar, ont longuement insisté sur les tabous qui pèsent sur la sexualité en Inde. Pour l'éminent psychanalyste, les restrictions sont si puissantes que dans de nombreuses communautés hindoues les femmes, notamment de castes supérieures, n'ont pas de mot pour désigner leurs parties génitales (Kakar, 1989 : 20). L'auteur relate des conversations avec des clientes qui manifestement ne sont pas au courant des faits les plus élémentaires sur la physiologie corporelle (toutes les femmes ont-elles un sang menstruel ? par où sort l'enfant à la naissance ?) et a fortiori sur la sexualité (comment se fait la pénétration sexuelle ? comment est le sexe d'un homme ?). Dans le Tamil Nadu, la richesse du vocabulaire - classique et argotique - relatif au corps et à la sexualité (voir le glossaire qui est encore loin de retranscrire exhaustivement les mots et expressions usités) pondère l'hypothèse de Kakar.

En évoquant l'ignorance des femmes, l'auteur se fourvoie car il surestime leur possibilité de réponses à partir d'une conception moderne de la sexualité. Peut-être n'a-t-il pas suffisamment

[91] Sans aller aussi loin, l'incidence des maladies sexuellement transmissibles (MST), insuffisamment analysée en milieu urbain (Bang, 1989; Kanbargi, 1994), fournit une porte d'entrée pour rendre compte de la sexualité : quand survient une « maladie de sexe » (*pompalai seeku*) la personne devient motivée à approfondir sa compréhension des mécanismes de transmission et cherche à savoir pourquoi elle ?

[92] Cette prohibition minutieusement programmée n'est pas sans rappeler la restriction des ébats érotiques par l'Église au Moyen-âge rapportés par Jean-Marie Flandrin dans son histoire sur la sexualité en Europe ainsi que par d'autres auteurs dans le monde arabe contemporain (Khattab, 1997).

cherché à mettre en évidence les mécanismes socioculturels à l'origine d'un non-dit sur la sexualité, et peut-être aussi ne s'est-il pas suffisamment mis en devoir de rechercher le vocabulaire imagé et symbolique qui remplace les mots classiques. De même, à force de se focaliser sur les interdits et les systèmes répressifs, le psychanaliste néglige d'entrevoir la manière dont les individus « questionnent » ces règles et se construisent leur moralité. Nonobstant, on ne peut que se soumettre aux affirmations de l'auteur quant à l'ignorance partielle sur la sexualité qui prédomine épisodiquement dans des milieux sociaux puritains. Je me souviens, il y a une dizaine d'années, de l'assistante de mon épouse qui ne savait toujours pas, à 30 ans, comment l'acte sexuel se pratiquait[93]. La jeune femmes possédait une thèse de doctorat et provenait d'une famille de caste supérieure appartenant à la classe moyenne de Madurai.

Dans les représentations populaires, les premières règles de la femme qui apparaissent vers douze ans avertissent une maturité sociale aussi bien que physique. L'homme, quant à lui, a son premier sperme vers 13-15 ans, toujours plus tard que l'arrivée de la menstruation féminine. Une physiognomonie de la femme aide à deviner l'existence de cette maturité : la démarche et le port se modifient, un corps dur et ferme fait place à une plus grande souplesse de la peau. Au pays des épices, on n'est pas insensible aux odeurs les plus nuancées et l'apparition périodique du sang se décèle par les émanations du corps. La période des règles correspond à une souillure rituelle qui empêche la femme de préparer la nourriture, de dormir auprès de son mari et *a fortiori* d'avoir des relations sexuelles. Enfreindre ces usages durant un état d'impureté religieuse (*thittu*) génère l'infortune et le malheur. Une croyance répandue stipule que pendant la période de menstruation le mari doit s'abstenir d'avoir des relations sexuelles avec une autre femme car de cet accouplement naîtrait un enfant handicapé ou aveugle. Ceux qui émettent des doutes face à ces prétendues « superstitions » évitent cependant toute pénétration sexuelle avec leur épouse car, de toutes manières, faire l'amour pendant les règles est inconvenant, peu appréciable et n'apporte aucune jouissance. Cette réticence se confirme chez les femmes prostituées qui ne reçoivent pas de clients entre le premier jour d'arrivée des règles et le troisième-cinquième jour.

En pays Tamoul, il existe une équivalence entre le sang *(irattam*) et le sperme (*venti*). L'acte sexuel est un échange de sang et chez les castes non brahmanes on retrouve l'idée que le sang de l'homme pénètre le sang de la femme sous la forme de sperme (Kapadia, 1996; Bourdier, 1997 : 156-57). Réciproquement une partie du sang de la femme entre dans l'homme par son propre sperme. Il y a donc partage du pouvoir de procréation, participation commune à la descendance.

Une goutte de sperme équivaut à entre 20 et 50 gouttes de sang et une goutte de sang équivaut, grosso modo, à une journée de prise de nourriture. Cette idée de concentration de sang dans le sperme et de dilution de sperme dans le sang plonge ses racines dans la tradition savante tamoule et se double d'un rapport analogique entre les deux fluides. On ne sait pas toujours qui est à l'origine de l'autre mais les deux résultent d'un processus similaire de fabrication. Le rapport fondamental entre sang et sperme a des implications sur la sexualité. Plus on a de sang, plus on a un sperme de qualité. Réciproquement une perte de sang signifie un amoindrissement de la puissance sexuelle. Ce qui explique en partie la réticence des personnes, notamment des célibataires, à faire don de leur sang. Une personne me confia un jour qu'elle ne pouvait pas donner son sang à un membre de sa famille qui en avait pourtant besoin car elle n'était pas mariée. En donnant du sang, elle aurait mis en jeu à la fois son pouvoir de reproduction et le fonctionnement normal de sa sexualité puisqu'une insuffisance sanguine peut se traduire par une impuissance chez l'homme (*malatam*) et une frigidité (*jatam*) chez la femme.

Une analyse plus poussée comme celle entreprise par Pauline Kolenda en Inde (1981) nous rappellerait l'association entre fertilité, aridité et sécheresse mise à jour par Françoise Héritier

[93] Un jour que nous lui faisions part de notre intention d'avoir un enfant, elle alla demander le soir-même à ma compagne la façon dont on comptait s'y prendre car elle même voudrait bien mais n'était pas sûre de savoir vraiment. De lui demander d'abord si elle avait un prétendant, et elle de répondre que non, que cela pouvait venir après.

(1996 : 87-132). Le sang bénéficie d'un potentiel d'énergie puissant mais c'est aussi le véhicule d'une substance que la femme et l'homme transmettent ensemble à leur enfant[94]. L'acte sexuel réfère donc à un échange de fluides et permet des échanges d'humeurs (*dosham*). Cet échange de fluides ne se restreint pas à l'acte sexuel pénétratif et se retrouve dans la notion de souffle. Les mouvements d'air provoqués par l'inspiration et l'expiration génèrent des permutations entre les êtres proches. Pour cette raison, on évite de faire dormir un enfant près d'un vieillard dans la mesure où le premier communique sa vigueur au second qui perd la sienne en contrepartie.

Suivant la même conception, l'accroissement de la longévité par un échange de fluide s'intensifie lors d'un rapport pénétratif, au profit, bien entendu, de la personne plus âgée. Une relation sexuelle entre un homme approchant la cinquantaine et une jeune adolescente équivaut à une cure de jeunesse car elle revitalise l'homme. Plus encore, c'est un acte aux vertus thérapeutiques pouvant guérir les maladies sexuellement transmissibles. Il va de soi que tout usage du préservatif annihilerait l'effet recherché. Le sang (donc le sperme) d'une jeune pucelle (*kani*) représente une panacée. Il est associé à la notion de pureté et agit comme une fontaine de jouvence. Certains hommes sont prêts à payer le prix fort pour l'obtenir. La jeune vierge est donc dotée d'un pouvoir de guérison : se régénérer en elle peut s'avérer salutaire si on est atteint d'une maladie incurable... comme le sida par exemple.

Les concepts d'échauffant et de rafraîchissant (*ushna, kulichita*)[95] trouvent aussi leur expression dans la sexualité. Ce qui est *ushna* ou *sudhu* augmente le désir sexuel. Par exemple, la papaye et la mangue assimilées au sein de la femme provoquent un échauffement du corps. Ces catégories classificatoires s'étendent à des états : une femme en période de règle « brûle » au même titre qu'une jeune fille « se consume » lors de ses premières menstrues. *Ushna* se rapporte à des états maladifs, à ce qui est impur et souillé tandis que *kulichita* permet de recouvrer un état normal. A partir des propriétés *suddhu/kulichita* des aliments, des régimes alimentaires sont propices à calmer l'agitation sexuelle provoquée par un excès d'*ushna*. Les camionneurs justifient l'absorption de lait frais et de yogourt pour éviter les émissions nocturnes liées aux contractions musculaires qui produisent un effet échauffant. En effet, un surplus de chaleur se compense naturellement par la sortie de sécrétions corporelles comme la sueur (*veru*) et le sperme (*venti*). Or il ne faut pas laisser s'échapper inutilement *venti* : sa perte concourt, rappelons-le, à une perte d'énergie. Une relation sexuelle pénétrative est propice car elle fait sortir l'excès de concentration de chaleur dans le corps sans que l'énergie se dissipe de façon désordonnée comme lors d'une masturbation où d'une éjaculation durant le sommeil.

Les médecins du *Siddha*, les guérisseurs et les multiples sexologues qui forment l'essentiel des praticiens visités en cas de MST (Kakar, 1988; Antia, 1991; Jagadheesan, 1993) étayent ces représentations du corps et de la sexualité. Chacun y ajoute sa spécificité et sa propre persuasion, et la plupart attribuent les pathologies d'origine sexuelle à des actes non conformes à une éthique de comportement. Un guérisseur de Coimbatore télescopant un savoir traditionnel avec une littérature biomédicale décrivait trois types d'affections majeures pour lesquelles on le consultait :

- *sora* : un échauffement du corps (*ushna*) rattaché à un sentiment éprouvé (la jalousie, l'envie). En voyant quelqu'un, on développe en soi ce sentiment qui produit une réaction physiologique et modifie l'équilibre des trois humeurs (*dosham*). La plupart du temps, ce sentiment a une connotation sexuelle : on a éprouvé un désir (*anpu*) interdit, on a imaginé une relation physique (*punartal*). Par contre, *janni* (*natajanni)* est une fièvre violente avec des convulsions que l'on peut développer à la suite d'une pratique sexuelle prohibée;
- *ciphilis* : une affection grave liée à un multipartenariat sexuel, une relation adultère. Elle se

[94] On retrouve la conception matrilinéaire et le rôle reconnu à la transmission utérine en Tamil Nadu dans la procréation, mise en avant par Karin Kapadia (1994 : 855-861). Elle suggère une représentation différente de celle strictement patrilinéaire dans le nord (Rao et Rao, 1982) et de la représentation du corps dans les *Vedas* où le sperme est l'essence, la graine et la femme le réceptacle, la terre (O'Flaherty, 1980 : 20-21).

[95] Qui n'ont rien à voir avec la température du corps mais sont des catégories propres à penser et ordonner le monde

transmet de génération en génération;
- *psycosis* : une affection foudroyante, héréditaire et incurable. Une relation incestueuse dans la parenté conduira l'enfant à en porter les stigmates. On retrouve la notion de sperme et de sang souillé (*irattam kettu pocce*) qui engendre une créature difforme et anormale. Dans la nosologie occidentale cette maladie correspond, entre autre, à la lèpre lépromateuse fréquente dans le Tamil Nadu. Selon ledit thérapeute, aucun traitement médicamenteux, aucune invocation aux dieux n'a de prise puisque c'est une maladie châtiment. *Tolunoi* est une autre forme de lèpre qui se transmet essentiellement par une relation sexuelle illicite (en dehors du mariage) : une personne contaminée ne la passera pas à son partenaire « légal » mais si ce dernier a une relation sexuelle avec autrui, il la lui transmettra. Les femmes sont plus enclines à l'attraper mais les signes sont plus visibles chez l'homme. D'où le danger de la femme « vecteur » qui dissimule sa maladie mais la transmet insidieusement aux autres.

Heureusement (ou hélas...), l'arrivée de la biomédecine bouleverse ce qui était irrémédiable et l'on assiste à une libéralisation sociale de la maladie. L'injection ! Le remède devient plus puissant que le châtiment divin car il peut traiter des affections supposées inguérissables, y compris celles envoyées par les divinités, à condition de recevoir la médication dès le début. Les thérapeutes ne savent plus à quel sein se vouer, ni les malades en quelle magie croire...

Les relations sexuelles indûment contrôlées conduisent à une altération de la santé. L'acte sexuel répété, avec éjaculation, affaiblit le corps, réduit les défenses immunitaires et accroît la réceptivité envers les maladies. Ces notions puisent leurs sources, moyennant quelques nuances, dans la médecine ayurvédique (Radhakrishnan, 1962; Gupta, 1986) et trouvent leur prolongement dans les convictions populaires de l'Inde entière (Savara et Sridhar, 1993). Un corps exténué, conséquent à une perte de vitalité, s'affaiblit encore plus en cas de relations extramaritales. Les notions de faute et de désordre social conduisent alors au risque de désordre biologique. La personne qui en essuie les frais n'est pas forcément celle qui a commis l'acte interdit : sa descendance, sa famille et son partenaire peuvent en subir les conséquences à sa place. Soit ! Mais pour une victime (viol, tromperie, abus), la guérison saillit plus facilement à l'horizon.

Les pathologies d'origine sexuelle, dont la classification vernaculaire ne correspond pas à celle de la biomédecine[96], se dénomment *pompalai seeku* (maladies de femmes*)* et ont toujours été, apprend-on, parmi les troubles physiques les plus redoutés avec la tuberculose car estimés contagieux et dangereux au point d'être incurables (syphilis, *tolunoi*, etc.). Ceux qui les attrapaient subissaient l'excommunication du village et de leur famille. Le sida ? Il a toujours existé. Soit il était latent, soit les gens en mouraient sans le savoir en l'absence de diagnostic moderne. Pour les praticiens du *Siddha*, il s'agit d'une forme particulière de MST dont la fréquence augmente de nos jours en raison du relâchement des moeurs. A la différence du VIH détectable uniquement par dépistage sanguin, les « maladies du sexe » sont visibles extérieurement. Le sida n'est donc rien de plus qu'une maladie de sexe sournoise. De la même manière que les programmes de sensibilisation inculquent que le sida est la conséquence d'une infection par le VIH, le sida est perçu, dans la conception populaire, comme l'aboutissement d'une *pompalai seeku*. De nombreux tradipraticiens et sexologues autodidactes fournissent une interprétation par analogie, résultant d'un compromis entre un savoir préalable et des informations glanées ici et là. Écoutons en une :

> « En premier lieu, la personne attrapera *une pombalee seeku*, ensuite elle développera le germe (VIH). Cela se traduira par une perte de poids. Cette perte de poids est liée à une perte de la force vitale et de l'énergie *sakti* qui réside dans le corps (...) Un mouvement s'opère de l'extérieur (visible en tant que maladie sexuelle) vers l'intérieur (invisible : VIH). Une maladie dont les signes extérieurs sont apparents est guérissable, tandis que celle qui reste figée à l'intérieur est non guérissable. Une fois que la maladie pénètre le corps, les organes et les fluides, et en particulier le sang, il y a aggravation puis incurabilité . C'est pour cela qu'au début on peut traiter, quoiqu'on en dise. Ensuite c'est trop tard » (Sexologue, Coimbatore).

[96] Plusieurs formes de lèpres rentrent dans la catégorie des « maladies de sexe ».

Ces notions d'involution du dehors vers le dedans, et de substance se transformant par étapes président à l'idée de progression centrifuge corrélée à une intensification du mal. Par contre, les schémas d'explication relatifs à la probabilité de la progression de la maladie varient. Des actes peuvent en précipiter le devenir. C'est ainsi que les maladies liées à un acte sexuel se transmettent par un échange de sang et de sperme mais peuvent s'aggraver par une perte sans échange, autrement dit par la masturbation. L'idée déjà mentionnée de la masturbation masculine comme source de contamination pour les maladies « de sexe », et par conséquent pour le VIH, transcende toutes les couches de la population. Nombreux sont les étudiants au collège comme les jeunes des slums qui culpabilisent après avoir pratiqué l'acte solitaire et le perçoivent comme une horrible chose répréhensible. Cette conviction se rattache à la conception hindoue de la force vitale nécessaire à conserver et à ne pas disperser. Les sexologues hindous, aux théories plus ou moins cohérentes, associent les états suivants :

masturbation --- problème neurologique --- impuissance ou infertilité --- retombée dans la vie familiale

De même, un acte réprimandé (adultère, inceste, bestialité) commis dans un passé récent risque d'avoir pour conséquence des discordances dans la vie conjugale présente et certains sexologues improvisés, ayant pignon sur rue, vont jusqu'à affirmer que les enfants - encore une fois - dudit coupable en paieront les frais : retard mental, handicap, faiblesse physique. Les praticiens qui prônent cette équation entre le social et le biologique incitent les jeunes à venir les consulter, s'ils développent une « maladie de sexe » (Baweja et Shetty, 1991; Jagadheesan, 1993), par le truchement des nombreux encarts publicitaires dans la rue, les magazines tamouls et anglais et les messages médiatisés (radio, T.V.) qui encouragent à les visiter. Les sexologues jouissent effectivement d'une grande popularité et leur recours fait partie de l'itinéraire thérapeutique de l'adolescent atrabile comme du célibataire avancé qui émet des doutes sur sa « normalité » sexuelle. Les doutes relatifs à la masturbation et aux incontinences nocturnes soulèvent le plus de questionnements : Est-ce grave ? Vais-je tomber malade ? Puis-je contracter de la sorte le sida ? Ainsi, chaque fois que nous avons assisté à des campagnes de prévention contre l'épidémie, la question du risque lié à l'auto-contamination revenait sans cesse chez les célibataires. Si un membre de l'ONG rétorquait que ce n'était pas dangereux, les jeunes demandaient alors combien de fois pouvaient-ils pratiquer l'onanisme sans encourir de danger ! Les filaments de sperme séchés collés sur le pénis sont également perçus comme une autre source potentielle de contamination pour les « maladies de sexe » et donc pour l'exposition au VIH. Cette source d'infection est accentuée par les contraintes de problème d'hygiène et de cohabitation (pénurie d'eau, honte d'éveiller la famille, recherche de la discrétion) dans la mesure où, vivant dans des conditions précaires, les personnes ne sont pas en position de se laver et de prendre soin de leur corps comme ils le voudraient après l'acte sexuel solitaire ou en duo.

Un faisceau de conceptions complémentaires renforce l'idée centrale, en filigrane dans les idées précédemment véhiculées, que le corps et l'esprit interagissent l'un sur l'autre. Un acte sexuel pénétratif violent accroît la réceptivité à l'infection au VIH tandis qu'un acte imprégné de tendresse, d'amour et de douceur (*sparisam*) en réduit la possibilité. D'où l'idée qu'un couple qui s'aime et se respecte a moins de chance de se contaminer mutuellement. Inversement, faire l'amour avec une prostituée (démarche assimilée à quelque chose d'agressif, un geste brutal en Tamil Nadu), être victime d'un viol, avoir affaire à une personne à la sexualité agressive ou aux atouts physiques trop généreux deviennent des actes particulièrement risqués.

La réceptivité accrue au virus n'en reste pas moins une intrigue : les individus apprennent par les campagnes anti-sida et les médecins qu'il existe un taux d'incertitude pour qu'une personne séronégative en contact avec une personne atteinte contracte effectivement le VIH. Ce taux

d'incertitude épargnant des individus et en contaminant d'autres laisse dubitatif et ne manque pas de s'interpréter de façon variable dans la population : corps «fort », réceptivité liée à une santé précaire, accusation d'immoralité etc.

Il va de soi que ces restrictions, appréhensions et représentations culturelles de la maladie et du corps n'empêchent aucunement le florissement des relations sexuelles en dehors du mariage. Nature imprévisible des rapports interpersonnels (émotion, passion, difficulté de raisonner dans des circonstances données) ou bien situations de contraintes ou de choix : l'attraction suscitée par la prostitution dans tous les milieux sociaux suffit à reconnaître le danger de construire un système de pensée organisé et stable, assorti de comportements logiques, fonction des représentations qui les détermineraient *ipso facto*. Il est certes possible de mettre de l'ordre derrière un désordre apparent, mais on ne peut réduire une complexité de situations à une petite série de répertoires classifiés censés représenter la pensée hindoue. En ce sens, les circonstances de vie, les sollicitations sentimentales et l'apparition du désir physique parviennent à contrebalancer l'éloge du renoncement au plaisir (*taraku*) aussi bien que le discours normatif sur la sexualité.

Afin de compléter cette analyse qui mériteraient de plus amples développements, Il nous faut maintenant examiner les circuits modernes divulguant l'information sur la sexualité et les supports qui contribuent à la promouvoir.

Littérature jaune, films bleus et maisons rouges

Rien de plus aisé en Tamil Nadu que d'accéder à une source prolifique de littératures médiatisées qui, bien que la plupart illicites, constituent une attraction majeure autant pour la jeunesse, les célibataires et les individus mariés (autant les hommes que les femmes[97]) en quête de sensations érotiques et de précisions sur le corps et les pratiques sexuelles. L'essor de l'érotisme et de la sexualité dans les media est si important qu'il n'est pas exagéré de parler de propagande sexuelle à tout venant (Snehid, 1991), de « magnification » de la sexualtié. Plusieurs écrivains tamouls comme Rani Muttu, Rajesh Kumar, Rajendra Kumar et Patukottai Prabaakan spécialisés dans les romances et les aventures sexuelles publient dans des revues trimestrielles au tirage révélateur de leur popularité. Ces dernières, à la différence des revues « jaunes » (voir plus bas), touchent un plus large public (familles, couples des classes moyennes). Y sont décrits, de façon relativement poétique et révérencieuse, le déroulement minutieux de l'acte sexuel ainsi que les parties du corps dans leurs moindres détails.

Ajoutons des périodiques mensuels indiens mais écrits en anglais. En dehors de la littérature bon marché, cinq ou six revues, plus ou moins avenantes, sont disponibles dans les kiosques à l'image de *Debonnair* et de *Chastity*, les équivalents de *Penthouse* ou de *Lui* en un peu moins osé, avec un sous-titre édulcoré : « le magazine complet sur l'éducation sexuelle ». Des sexologues confirmés répondent en effet aux doutes les plus invraisemblables avancés par les fidèles lecteurs. En raison de leur prix, ces magazines se lisent essentiellement dans les classes moyenne et supérieure, autant chez les célibataires que les individus mariés dans la mesure où l'on y décèle de nombreuses annonces de couples échangistes.

Il existe une autre littérature populaire prisée par les célibataires, cette fois-ci moins officielle, qui exhibe les photos défendues (comme le sexe féminin qui doit absolument se cacher dans les magazines érotiques autorisées à la vente au public) et des textes bien plus débridés. Cette littérature interdite, appelée littérature jaune (*yellow litterature*), s'achète dans toutes les villes et circule également dans de nombreux villages. Une étude parue dans un journal à grand tirage stipule que la littérature porno vendue à la sauvette dans la rue équivaut en Inde à des sommes

[97] Dans notre cercle d'observation, les jeunes épouses entre 20 et 30 ans se montraient particulièrement friandes de ces récits, invoquant la curiosité mais en réalité cherchant de l'information, des témoignages.

incroyables de roupies par an (Shankar Aiyar, 1997). Sans en spécifier exactement le montant, les auteurs avancent que les chiffres d'affaire des éditeurs de ces revues dépasseraient allègrement ceux de la presse quotidienne nationale dans les diverses langues vernaculaires ! Les magazines sont vendus à la dérobée sous les piles de livres autorsiés, dans les stands les plus divers et par les marchands ambulants. Il serait fastidieux de recenser ces périodiques à parution irrégulière. Les livrets vont d'un prix très modique (5 à 6 roupies) à plusieurs centaines de roupies dès qu'ils proposent des photos détaillées en couleur, avec des femmes (ou des hommes) à la peau claire. On les échange entre amis, on les regarde et les commente ensemble. Les plus connus s'appellent *Paruvam* (Adolescence), *Paruvam Kallam*, *Moon* (Lune). Leur ciculation précède et infléchit la possibilité d'aborder directement une personne de sexe opposé comme le raconte Kalam de Madurai :

> « Dans les collèges mixtes, ces bouquins servent de clés de contact avec les filles de la classe. J'en ai connu deux comme ça (rire...). On leur passe puis on attend leur réaction. Si elles le prennent mal, on n'insiste pas. Sinon, leur attitude est interprétée avec davantage d'attention... A-t-on un ticket ou pas ? C'est un peu comme un code : si quand on leur parle après, elles ne font pas référence négativement au livre, c'est bon signe ! »

Les hommes ne détiennent pas l'exclusivité de la lecture de la littérature jaune. Certains textes concernent manifestement les femmes. On y dépeint en détail les conflits les plus intimes qui bouleversent la jeune épouse insatisfaite (psychologiquement et physiquement) dans son foyer et la manière dont elle s'enquiert de résoudre ses questionnements. Les histoires abordent les problèmes de la famille malheureuse, de l'infidélité mutuelle et de la jeune femme en quête d'un homme plus mûr que son mari. Les anecdotes les plus truculentes parlent de situations de multipartenariat, de la jouissance que l'on peut trouver dans une relation incestueuse, des moyens dont les jeunes peuvent accéder à la sexualité sans se faire remarquer par leurs aînés, des pratiques « atypiques » et des femmes qui, si « assoiffées » de sexe, se rabattent sur les jeunes garçons et les animaux. En quelque sorte, ces revues proposent l'envers de la norme et revendiquent la transgression. Fait important : à l'inverse du cinéma où les histoires de déviance finissent toujours par un retournement de situation et s'achèvent toujours par une victoire du bien sur le mal (l'impur ou le vice), ces historiettes n'aboutissent à aucun jugement moral et se terminent dans le même esprit où elles ont débuté, avec en sus la satisfaction d'une sexualité rassasiée.

Ouvrons une revue et décortiquons-la. Elle se dénomme *Radha* ; en sous-titre on découvre, un peu avec stupéfaction : « Promotion du bien-être familial et du conseil contre le sida ». Je l'ai obtenu à Madurai pour dix roupies (moins de deux francs) à un vendeur de journaux qui la dissimulait sous sa charrette. Ce n'est pas une publication des plus « *hard* » affirme mon collègue et ami Wilfred. De plus, à son grand dam, elle est dénuée d'images. Des courtes nouvelles parlent de relations prémaritales et extramaritales, censées avoir été écrites par des lecteurs pour les rendre plus vivantes (alors qu'il n'y a pas d'adresse sur le fascicule pour établir une correspondance). Ces témoignages d'une sexualité qui se déroule toujours en dehors du mariage soutiennent qu'il n'y a rien de mal à partir du moment où il y a consentement mutuel. On cherche à rassurer les jeunes que la sexualité est une chose naturelle et que la quête du plaisir est tout à fait légitime chez l'être humain. En tournant les pages, on y présente une femme à la sexualité débordante, une épouse bien plus accessible quand le mari s'absente ou parce qu'il ne la satisfait pas (thème qui revient très fréquemment). Sont librement évoquées la fellation, la sodomie et des positions excitantes. Systématiquement, l'initiative revient à la femme : c'est elle qui fait naître le désir de l'adolescent innocent, l'envie chez l'homme qui ne sait pas se protéger et la volonté de tromperie chez le mari qui, normalement, n'agirait pas illégitimement de lui-même. Subrepticement, sont insérés une dizaine d'encarts ayant trait à l'éducation sexuelle et à la lutte contre le sida. Les informations, justes et claires, contrastent avec les histoires où il n'est jamais question de préservatif ni d'autre précaution vis-à-vis des MST.

Pour ceux en quête de mouvement et d'action, les films « bleus » (*blues movies*), l'équivalent de nos films classés X, constituent l'attraction supérieure. On les trouve partout. Comme les films pornos sont interdits dans les cinémas légaux (et la censure applique sa loi), les vidéocassettes circulent de main à main, grâce à des réseaux de vente et de location remarquablement organisés. Tournés à l'étranger ou en Inde, les Tamouls sont particulièrement friands des métrages réalisés en Tamil Nadu ou au Kérala car la beauté des actrices Malayali et la « qualité » de la production pornographique de la côte du Malabar jouissent d'une incomparable réputation. On les visionne fréquemment entre copains.

Comment cela se passe-t-il ? Quand des parents s'absentent, la bande de copains se retrouve chez l'heureux solitaire d'un soir. On loue quelques vidéocassettes : on commence par le plus « *soft* » pour finir par le plus « *hard* ». J'ai pu observer dans un slum à Chennai la façon dont les jeunes se réunissent discrètement dans une cabane en cocotier, louent le matériel nécessaire et projettent le film porno pour se mettre en appétit avant de se rendre chez les filles « faciles » d'un autre bidonville. Des films à tendance pornographique passent également sur grand écran dans les cinémas de quartier. Ils sont moins « visuels et explicites » que ceux en cassette, mais grande est la ruse de quelques propriétaires de cinéma qui entrecoupent la bande de projection avec des séances « *hard core »* normalement proscrites à la diffusion publique. Pénétrons dans une de ces salles bondées où attendent, dans une atmosphère fébrile, plus de 700 hommes dont la moyenne d'âge oscille entre 25 et 30 ans. Aucune femme. A l'entrée, quelques unes s'approchant de la quarantaine - des entremetteuses - guettent les candidats au bordel qui n'auront pas la patience d'attendre la fin de la projection. L'affiche titre le même film depuis un mois : « *AIDS, sex and drugs* » (sida, sexe et drogue). Les spectateurs appartiennent à la classe moyenne et inférieure et un bon tiers sont imbibés d'alcool. Au début de la séance, une foule impatiente commente, applaudit et réplique par des quolibets. Le public tamoul dans sa splendeur. La première histoire est celle d'une fille - Usha - de bonne famille dont le père moderne s'affronte avec la mère conservatrice confinée entre sa cuisine et son temple. La fille est finalement libre de faire ce qu'elle veut. Elle découche et part en week-end avec des amis. On l'initie au cours d'agapes collectives à l'alcool, à la drogue et, bien entendu, au sexe. Ce début d'intoxication marque un premier pas vers la dépravation. Usha, influencée par son infortuné petit ami Ramesh, devient héroïnomane. Ses parents découvrent son état. Le père libéral se rend compte de son erreur et la mère, redoublant le nombre de *pujas*, se lamente sur l'injuste destin familial. Usha s'enfuit à la recherche de cannabis et de sexe. Une série d'intrigues l'amène à se faire violer plusieurs fois sous l'emprise de la drogue sans qu'elle ne s'en rende compte. Rescapée de justesse par la servante familiale dans une décharge, elle finit à l'hôpital où l'on découvre qu'elle est enceinte, sans savoir de qui. En un mot : l'horreur. Moralité : la fille immature s'est cassée les ailes en volant d'elle-même. Le déshonneur s'abat sur la famille encore plus à plaindre que celle qui va accoucher d'un enfant illégitime.

Le second scénario relate l'histoire de Palma, 13 ans, dont la mère exige le mariage dès sa puberté. Le père s'y oppose mais l'épouse rétorque qu'elle-même a été donnée en alliance à cet âge. Le mariage se déroule. Padma quitte le domicile parental en jetant un dernier coup d'oeil à ses copines avec qui elle jouait à la marelle il y a encore quelques semaines. Le soir des noces, elle se refuse à son mari de dix ans son aîné. Et ainsi de suite. L'homme n'y tient plus et sur inspiration de ses copains se rend dans une maison close. Un de ses amis veut lui donner un préservatif mais un autre déclare que c'est inutile. Il s'agit d'un établissement correct où il n'y a que des prostituées de classe. Dans la scène d'amour, toutes les valeurs sont renversées. La péripatéticienne le traite comme un bébé (talc, toilette) et se met sur lui[98]. La caméra insiste sur la libido de la femme menant l'homme à sa perdition. Le mari, satisfait, devient un client régulier. Il devient séropositif. La jeune épouse se refuse toujours à lui jusqu'au jour où, observant à la dérobée sa belle-soeur faire l'amour, son désir (*asai*) survient. Mais c'est trop tard, le mari vient de prendre du poison et le drame s'achève sur une scène *masala* déchirante entre les parents et la belle-fille meurtrie, désormais sexuellement frustrée. Moralité : un mariage précoce empêche la femme d'assouvir l'appétit sexuel

[98] Position inconvenante dans la culture tamoule.

de son mari. Autre leçon : il incombe aux parents que le passage de l'enfance au statut de femme s'effectue progressivement. Fin.

Mais ce n'est pas tout : un interlude d'une vingtaine de minutes avait scindé la seconde histoire, donnant place à trois court-métrages pornographiques. A ce moment, un silence avait étreint la salle. Plus personne ne scandait de plaisanteries : on regardait et on écoutait... on gesticulait de la main par endroit. J'apprends plus tard que l'insertion de court-métrages pornos dans la pellicule d'un film est une pratique courante qui justifie, dans le cas du présent film, sa permanence à l'affiche depuis si longtemps. Plus que les deux histoires, c'est elle qui motive la venue des spectateurs. La preuve en est qu'une fois les scènes pornos finies, un bon tiers de la salle se vide. Dehors à ce moment-là, les *pimps* attendent les clients vulnérabilisées, en proie à l'alcool et l'excitation.

Magazines, vidéocassettes et cinémas mettent en appétit et amènent ceux qui, confinés chez eux et ayant le corps brûlant (*ushna*), à partir à la recherche d'une partenaire. Beaucoup d'hommes reconnaissent en effet recourir à un de ces artefacts avant de se rendre chez une prostituée. Chez les plus jeunes, le désir naissant et que « l'on ne contrôle plus » après la vision d'images évocatrices est censé pallier à la timidité de se rendre dans un lieu réprouvé. Dans la bande, un garçon sortira un numéro de téléphone. C'est une bonne adresse, mais il faut appeler avant de s'y rendre, à moins que l'on ne connaisse un endroit accessible sans contact préalable comme les « zones rouges » (*red light areas*) situées dans un quartier populeux.

Pénétrons une de ces petites *red light areas* située au centre de Chennai. Sur place, les revendeurs d'alcool illicites cohabitent avec de petites échoppes à la devanture propre et bien arrangée où s'étalent des bouteilles étincelantes aux étiquettes brillantes. L'intérieur devient soudainement plus repoussant au fur et à mesure que l'on s'enfonce dans les arrières salles. Ici, comme dans tout débit public de boissons, on ne vient pas pour bavarder tranquillement autour d'une table avec des amis. On s'y rend pour boire, donc pour se saouler. Les conversations s'engagent rapidement entre mâles isolés. Les rabatteurs (*pimps*) s'immiscent sournoisement. Le client, accompagné de ces guides professionnels, est alors dirigé vers un passage qui aboutit à un terrain de plusieurs hectares où s'érige un slum. Parmi la centaine de huttes dispersées, il est difficile de savoir combien d'entre elles sont effectivement des maisons closes. Une quinzaine, dit-on. Il faut traverser avec précaution les terrains meubles, parsemés de détritus, d'où émerge comme par miracle un petit temple de *Mariamman*, une déesse populaire en pays dravidien censée amener le bien mais aussi le mal (épidémie, sècheresse, stérilité) si on ne lui sacrifie rien. Accompagnés par un travailleur social apparenté à une ONG, on arrive à une maison à moitié en briques censée être le lieu de passe le plus fréquenté et proposant le plus large éventail de jeunes femmes (une dizaine au bas mot). Il est 10 h 30 du matin et les rabatteurs drainent déjà des hommes entre 20 et 30 ans. Depuis quelques mois, une association de lutte contre le sida distribue des préservatifs mais toutes les maisons n'en proposent pas aux clients. Une seule maquerelle obligerait fermement le port de la capote à ses pensionnaires, ayant compris qu'il vaut mieux proposer une « marchandise » (sic) en bonne santé. C'est donc ce bordel sage et soumlis que l'ONG, fière d'elle, montre aux experts de passage et à l'anthroplogue que je suis.

D'une manière générale, l'âge des clients s'étend entre 16 et 75 ans, avec toutefois davantage de jeunes que de vieux. On nous explique que les plus âgés sont davantage réticents au préservatif car, passée la cinquantaine, ils disent ne plus rien risquer ou bien ne pas être « intéressés ». Les filles, quant à elles, ne dépassent guère la fourchette des 14-25 ans. La plupart s'abritent de la chaleur dans les cases sommaires et mal isolées, d'autres discutent dehors mais ne cherchent pas à attirer les potentiels intéressés. Quand un groupe de clients arrive accompagné de l'indispensable *pimp*, celui-ci le dirige vers la maison avec qui il est de mèche. A chaque homme de choisir celle qui lui plaît, de marchander le prix, la qualité des services et de comparer ailleurs si rien ne lui convient ici. Plus rares sont les visites esseulées, surtout chez les jeunes qui n'osent pas s'aventurer dans des lieux non familiers et qui n'ont guère le courage d'affronter seul ce petit microcosme déroutant.

La plupart des filles sont de passage : une quinzaine de jours comme le prévoit un contrat écrit. Après elles iront ailleurs pour une durée similaire et ainsi de suite, quitte à revenir chez la même maquerelle (*broker*) au bout de quelques mois. Les plus sollicitées gagnent entre 3000 et 5000 roupies pour 15 jours mais une fois les retenues effectuées (endettement, protection, nourriture, soins), elle conservent rarement au-delà de 1000 roupies. Il n'est pas rare que certaines se retrouvent bloquées de force en un lieu si les dettes qu'elles ont contractées et les multiples retenues s'avèrent supérieures à la somme finale prévue par le contrat. Celles qui se fourvoient dans un système d'endettement représentent malheureusement la majorité, et loin s'en faut de croire que la prostitution dans les *red light areas* soit une activité très lucrative pour la plupart de ces femmes.

La rotation des prostituées profite à tout le monde : les bordels se réapprovisionnent, proposent sans cesse de nouvelles figures aux habitués et les femmes évitent ainsi de se faire repérer et identifier par la police dont les raids sont fréquents en dépit des compensations (*mamouls*) qu'ils reçoivent régulièrement. La maquerelle assure la protection de ses pensionnaires envers la police et les bandes de voyous. Parfois, des femmes décident de rester au delà du contrat, en toute liberté. Soit qu'elles aspirent à se poser quelques temps, soit qu'elles tombent malades, affichent une mauvaises santé et deviennent incapables de reprendre seules (ou avec leur enfant) la route, d'affronter encore un lieu et des personnes inconnues. Là, en dépit des vicissitudes et de l'exploitation, un univers familier et maternaliste se met en place, même si de sombres histoires apparaissent si par exemple une femme ne veut pas honorer son contrat ou se met à refuser des clients. Malgrè tout, la tendance des femmes qui vendent leur corps est de se déplacer le plus fréquemment possible, notamment hors de leur habitat d'origine afin de garantir leur anonymat.

On est intrigué au début de l'acceptation des prostituées dans le bidonville. On leur confie les enfants à garder, elles vont et viennent librement, discutent et plaisantent avec les autres femmes de tout âge. Tout le monde sait parfaitement qui elles sont et ce qu'elles font, mais une sorte de complicité mutuelle, ou plus exactement d'adoption consensuelle, s'établit. Les habitants issus d'un milieu pauvre se doutent que des circonstances sociofamiliales souvent dramatiques ont poussé ces femmes à vendre leur corps et se gardent de jugements sévères.

Les *pimps,* tous originaires du slum, dépassent une quarantaine en nombre. Il est intéressant de remarquer que parmi eux, nombreux sont des fils « illégitimes » de prostituées. Ils ont en moyenne entre 19 et 35 ans. En dehors de ces hommes se manifestent quelques femmes, anciennement du métier. Celles-ci sont les plus expertes pour attirer discrètement les clients. Un *pimp* gagne en moyenne 300 roupies par jour. En un mois, il amasse davantage d'argent qu'un professeur d'université avec plus de dix ans d'ancienneté. Mais la quasitotalité ne pratique aucune forme de thésaurisation. Leur apparence vestimentaire délabrée dénote davantage leur statut de résidant d'une zone pauvre que celui d'un homme qui voit passer entre ses mains au moins 10 000 roupies mensuelles (1800 francs). Une part importante de l'argent se dilapide dans la consommation d'alcool, dans les bars d'à côté où les prise de contact (*pick up point*) s'établissent avec le client éméché (*kutikaram*). Les *pimps* prennent un pourcentage sur chaque « coup » (*davu*) et s'arrogent chacun des lieux dont ils s'octroient le monopole : dans une gargotte d'alcool, près d'un hôtel où ils connaissent des employés, près d'un cinéma, aux abords d'un parc, au coin d'une rue passante. Leur position sociale leur confère des avantages en nature comme celui, en premier lieu, de disposer gratuitement des jeunes filles de passage. Tous ont des relations sexuelles fréquentes : « *yerutal* quand on veut est notre privilège » me dit un jeune adolescent avec ostentation. Rares sont ceux à utiliser le préservatif en dépit de la présence connue de personnes sidéennes dans leur environnement immédiat. Ces hommes clament ne pas avoir peur du sida, être suffisamment forts « dans leur corps » pour prévenir ce genre de maladie. Les *pimps* sont « des enfants du coin » : le fils, le cousin ou le neveu de celui qui habite telle maison située à proximité du bordel.

Les maquerelles du slum, quant à elles, sont d'anciennes prostituées qui n'attirent plus les hommes, même en état d'ébriété. Jusqu'à présent, cinq personnes vivant en permanence ici sont déclarées séropositives, dont quatre femmes dépistées sous la contrainte suite à un raid policier. Il y a trois mois, deux autres hommes décédèrent du sida, juste après avoir commencé le traitement

horriblement cher d'un docteur ayurvédique de Cochin. Les deux malades s'étaient rendus eux-mêmes dans le sud du Kérala (800 km) chercher la promesse illusoire d'une guérison, moyennant la coquette somme de 8500 roupies pour un traitement à base d'herbes de 90 jours. Le premier mourut quinze jours après le début du traitement, l'autre au bout d'un mois. Une jeune femme dont j'apprends qu'elle est la veuve d'un des deux sidéens décédés m'apporte les fameux médicaments ayurvédiques que son mari prenait en guise de thérapie. Elle me dit que personne n'y a touché depuis, y compris elle en dépit de sa séropositivité. Elle accepte sans aucune réticence de m'en concéder des échantillons puis va ranger ce qui reste dans sa hutte. Pourquoi ne pas les jeter ? Elle me répond que c'est en souvenir de la dernière volonté de son mari parti pour Cochin dans l'espoir de se sauver.

On me présente ensuite une fille de 14 ans, vendue à une maquerelle pour 50 000 roupies trois ans auparavant et qui fut torturée au début par sa protectrice, puis par des *pimps* qui lui enfoncèrent des objets dans l'utérus, pour lui apprendre un métier auquel elle ne montrait pas assez d'enthousiasme. Une autre fillette de 15 ans avec qui je discute longuement, originaire de Madurai, est rentrée dans la prostitution à 13 ans et demi après avoir été violée (comme sa soeur, me dira-t-elle) par un membre de la famille - son oncle maternel -. Ce dernier l'a vendue par la suite à une femme qui l'initia au métier. Elle raconte avoir déjà avorté l'année dernière et qu'elle a peur d'être à nouveau enceinte car elle n'a pas ses règles depuis deux mois. Elle s'inquiète car un client aux apparences douteuses (maigre) l'a prise deux fois de suite sans mettre de préservatif, moyennant un supplément de 300 roupies. Une femme d'Andhra Pradesh dont le mari travaille dans un complexe sidérurgique au Karnataka réside dans l'enclave depuis une semaine avec sa fille de 3 ans et demi. Son époux ne rapporte pas assez d'argent à la maison et ses venues s'échelonnent irrégulièrement. Aussi doit-elle se débrouiller seule. Elle s'adonne à la prostitution depuis un an, sur les conseils d'une amie d'enfance elle-même introduite dans le milieu, qui lui assura qu'elle pourrait gagner beaucoup plus d'argent ; mais si elle déclinait cette offre, alors elle resterait misérable toute sa vie et n'aurait qu'à se lamenter sur son sort. Cette amie lui proposa alors des contacts à l'extérieur de la ville, vu qu'il était hors de question de s'adonner au commerce du sexe dans un lieu familier. La jeune mère n'utilise pas de préservatif, sauf les cas rares où les hommes en prennent l'initiative ; elle refuse de croire au sida, en argumentant que s'il existait vraiment il n'y aurait plus de prostituées depuis longtemps car elles seraient toutes mortes. Quant aux maladies de sexe, les femmes du milieu connaissent un tas de trucs et de remèdes pour les soigner...

D'autres témoignages, plus invraisemblables les uns que les autres, nous sont contés. On a parfois du mal à y croire. On s'efforce de recouper les discours. On revient sur place plusieurs fois. On se dit que peut-être certaines femmes mentent, exagèrent, cherchent trop à se justifier. Mais pas toutes. A la difficulté du contrôle de l'information par l'observation, la méthode d'enquête par itération de témoignages de première main fait percevoir, certes, des contradictions mais également des logiques indiscutables dans la succession de la narration des histoires de vie.

Le soir, la fréquentation du lieu diminue. Les lumières s'estompent, les lampes à huile remplacent l'éclairage électrique des huttes d'où s'échappent gloussements et chuchotements. On commente et se moque des performances et des fantasmes des hommes depuis le *kama veriyan*, l'*arurai*, l'*arurai kirakki* au *eta parti.* On exhorte ainsi la tension qui doit obligatoirement s'épandre ailleurs que sur soi. On ressasse les anecdotes du jour et les échauffourées. La journée fut longue et de toutes manières les clients appréhendent de venir dans cet endroit que les habitants de la ville considèrent comme sordide.

Parenté, la femme d'à côté et media

La lecture de la *yellow litterature*, la retransmission des films érotiques et finalement le recours à la prostitution constituent les voies courantes d'apprentissage sexuel chez les jeunes inexpérimentés

et les célibataires esseulés. On va voir une prostituée la première fois car on ne sait pas vraiment comment ça se passe et on ne veut pas paraître idiot devant les copain, face à son amie, voire face à sa future épouse. Entre parents et enfants, l'éducation sexuelle demeure inexistante. On ne parle pas de ces choses-là. Une mère maugrée : « comment cela peut-il être possible ? Il n'y a pas de mots pour décrire. Cela viendra tout seul ». Une autre se demande comment une mère peut parler de « la chose » avec ses enfants, surtout les garçons. Pire encore, comment un père peut parler de sexe avec son fils et sa fille ? On prône le pragmatisme : l'apprentissage du corps se réalise de façon empirique et la connaissance sur la sexualité se complète le moment venu après le mariage. Une éducation sexuelle trop poussée pourrait même générer des envies dangereuses. Les familles de condition pauvres, les basses castes ou à l'opposé les classes sociales supérieures s'embarrassent moins de cette attitude de rétention, sans prôner pour autant une éducation sexuelle explicite. Dans les slums, on parle de la sexualité sur le ton de la plaisanterie. Au cours d'une discussion, les allusions jaillissent. Entre voisins, on s'échange les anecdotes du jour et l'information passe ainsi, de façon diffuse, sous forme d'allusions. Témoin cette remarque : « (Tel homme) a attrapé une chaud de pisse; tiens donc avec qui, est puis... comment ça se transmet ? ». Un premier fournira une explication sur l'origine de l'infection, un autre commentera sur les circonstances et chacun, y compris les femmes, ajoutera son grain de sel dans une ambiance apparente de bonne humeur.

Par contre, une éthique des comportements régit les rapports au sein de la parenté. Elle réduit la connivence entre père et fille, entre l'oncle maternel et son neveu. A l'inverse, ainsi que le souligne Martine Gestin à propos des images véhiculées par le cinéma à travers l'alliance (1994 : 59-60), les relations qui caractérisent les paires de sexe opposé sont en revanche meilleures comme celles entre beau-père et belle-fille, belle-mère et gendre. Des relations à plaisanterie s'établissent entre l'épouse et les frères du mari, le grand-père et ses petits enfants, les cousins parallèles de sexe différent (qui sont des frères et soeurs dans le système dravidien). Or, les relations fraternelles autorisées et même stimulées entre ces derniers favorisent l'intimité. Toutefois les conflits et les doutes subsistent face aux questionnements relatifs à l'apprentissage de la sexualité et contribuent à son appauvrissement quand le milieu social et culturel n'encourage pas une quelconque forme d'expression. Les relations d'affinité entre sexe différent tournent à la transgression potentielle; dans les témoignages rapportées à Madurai et à Chennai, le beau-frère aîné se présente sous les traits négatifs de celui qui abuse. Plusieurs plaintes rapportées à la police au cours de ces cinq dernières années confirment les cas de viol de la jeune épouse par un de ses beaux-frères, quand il ne s'agit pas du beau-père. Au cours de nos enquêtes, un homme d'un quartier pauvre à Chennai fut accusé par les femmes du voisinage de profiter de sa situation d'aîné et de la patrilocalité pour se rapprocher de la femme de son frère cadet venue habiter sous le toit familial :

> « Il se mit à la regarder bizarrement, à la toucher, à se montrer plus avenant, à réclamer des *kais muttis*. La pauvrette n'osait rien dire en raison de sa nouvelle position dans la famille (...) Y en a comme elles qui estiment devoir le respect au beau-frère ou au beau-père et ces derniers abusent de leur position. Un jour, refusant un *cappu* au beau-frère elle alla tout raconter à son mari qui ne la crut pas d'abord. Elle a reçu des coups, ah ça oui (...) mais finalement le couple s'installa ailleurs quand elle fut enceinte ».

De la timidité à affirmer ses droits et exiger un minimum de respect, ajoutée à la crainte de générer un conflit dans la famille et de passer finalement pour une catin, on comprend que les relations au sein du ménage puissent s'envenimer facilement. Cet appauvrissement relationnel de la vie au sein du foyer trouve son prolongement dans la parenté élargie. Plus d'une vingtaine de personnes (sur 104) évoquèrent en guise de première expérience sexuelle un acte forcé ou tout au moins une relation sexuelle dont elles ignoraient la signification vu leur jeune âge. Le protagoniste est en général un membre de la famille, un proche ou quelqu'un du voisinage. Bien souvent il s'agit de prémices sexuelles qui se limitent à des attouchements et des caresses mais cela peut aller plus loin. Une voisine d'une vingtaine d'années se faisait volontairement caresser les seins par Vignesh quand

celui-ci était garçonnet et Wilfred se souvient des cajoleries poussées de sa cousine. L'inverse est plus fréquent : Veena, encore fillette, se fit approcher par un oncle qui lui demanda de lui prendre le sexe et de le masturber. Le petit jeu, rémunéré sous forme de petits cadeaux et de bonbons, continua durant plusieurs années. Les rapports homosexuels n'échappent pas à ce contexte comme le rapporte notre collègue Santosh dans son investigation dans un slum à Chennai :

> « L'homosexualité de Shekar dérive de son enfance. La première expérience sexuelle de Shekar se déroula durant les vacances scolaires alors qu'il avait à peine treize ans. Il était parti chez son oncle célibataire qui, plus que ses parents, se montrait très attentionné, dépensait beaucoup d'argent pour lui. Une nuit, en rentrant du cinéma, Shekar s'endormit dans le lit de son oncle. Il se réveilla en sentant la main de ce dernier lui caresser le sexe. Shekar, surpris, ne pouvait pas s'opposer à son oncle, mais peu à peu il se mit à apprécier les caresses de celui-ci qui l'incita ensuite à faire *cappu* (...). Ils recommencèrent tous les jours jusqu'à la fin de son séjour. De retour à Chennai, il regrettait l'absence de son oncle et incita deux ou trois fois ses camarades de classe à faire ce qu'il avait connu chez son oncle (...). Plus tard il retourna chez l'oncle et il connut les premiers rapports de sodomie. Au début, cela le fit souffrir mais il s'en habitua par la suite ».

Ce récit représente une goutte d'eau puisée dans un vaste ensemble de narrations recensées dans les trois villes. Certains récits de vie sont encore plus pathétiques comme celui de X, violé durant son adolescence par des policiers collègues de son père et qui n'osa jamais remettre le pied dans sa famille en raison de la honte qui l'habite (il me fera voir les articles de presse relatifs à sa disparition et une copie de la plainte qu'il déposa à l'encontre des coupables), mais aussi de l'absence de prise en charge et de soutien psychologique dont il aurait besoin. Travaillant comme prostitué de bas étage autour des stations de bus depuis une dizaine d'années, il revient de temps en temps dans son village natal pour apercevoir subrepticement sa famille en prenant soin de ne pas être reconnu, en restant un moment derrière la fenêtre de ceux qui le croient mort depuis longtemps.

Les rapports de la Commission nationale des femmes (1996 et 1997) témoignent également, suite à des enquêtes réalisées par d'ex-prostituées assistées de chercheurs, du taux élevé d'abus sexuels chez les jeunes filles. Une femme sur trois induite dans la prostitution a expérimenté dans sa jeunesse un harassement sexuel de longue durée, un inceste ou un viol (échantillon de 200 femmes au Tamil Nadu). D'autres études montrent les mêmes formes d'expériences forcées et traumatisantes pour les jeunes garçons (Bendhe, 1994; Pinto, 1996).

Hormis les histoires d'abus et d'inceste, les relations de voisinage n'évacuent pas le discours sur la sexualité. On en débat largement entre jeunes, surtout entre personnes de sexe identique. Les étudiants échangent leurs points de vue, de la même manière que les employées dans les ateliers d'industrie et les fonctionnaires discutent de leurs attirances envers leurs collègues. Parler de sexe n'est peut-être pas chose aisée mais cela se fait, n'en déplaise à ceux qui se ferment les yeux dès que le sujet est mis sur le tapis. Dans l'enquête quantitative initiale (n=896), une personne sur trois reconnaît en faire son sujet de discussion le plus courant. Les Tamouls sont-ils alors une exception à la misère sexuelle endémique en Inde dont parle Kakar (1989 : 21-23) ? Dans une étude sur un slum à Delhi, l'auteur vérifie la même chose qu'il a constaté avec ses patientes des classes aisées : la sexualité avant comme après le mariage est portraitisée par les femmes comme une nécessité biologique qui se transforme en devoir social. L'acte sexuel est dépeint comme un travail, quelque chose d'agressif et de violent, dénué de tendresse et d'affection qui se convertit en douleur et sensations désagréables. Il est vrai - on ne peut s'empêcher de l'observer - que l'acte sexuel est structuré en termes de contrat réciproque et de relations d'échanges interpersonnelles, avec la possibilité qu'un parti exploite ou abuse l'autre. Cela dit, tout rapport se négocie, même s'il est présenté par les individus d'une manière conventionnelle. Outre le fait qu'il est sûrement difficile (et culturellement inapproprié) pour une personne de faire ressentir ses sentiments à un enquêteur trop ponctuel, on doit réfuter l'idée que l'homme a le privilège de la quête du plaisir tandis que la femme reste contrainte d'assumer la position d'un être passif et inanimé. Bien au contraire, nos discussions patientes révèlent que l'insatisfaction sexuelle chez une femme constitue une des causes

fréquentes de séparation (ou de menace de séparation), et encore plus de recherche de relation extramaritale. Chez les basses castes où le divorce est plus socialement aisé, les femmes n'hésitent pas à quitter le foyer quand y siège un mari impotent, un homme excessivement maladroit. Il est absurde de penser, comme certaines études le font croire que la Femme indienne sublime automatiquement sa sexualité et la reporte dans son amour maternel, dans l'alimentation et dans la religion. Des témoignages récents, ainsi que des travaux scientifiques aux résultats parus dans les revues féminines (*Femina, Debonair*)[99] osent parler des relations extramaritales (Nag, 1996; Solanki et Gangoli, 1996) qui sont à l'initiative de la femme. En témoignent les réseaux d'épouses dont l'insatisfaction se mêle à l'ennui et qui n'hésitent pas à payer les services sexuels de jeunes hommes plus fringuants que leur mari (Campbell, 1997). Dans les villes du Tamil Nadu, existent des pseudo-cliniques qui reçoivent de fausses malades. La première consultation se restreint à la commande : la femme suggère le type d'homme qu'elle désire. Celui-ci sera disponible quelque jours après. Des recherches complémentaires montrent l'existence d'autres types de gigolos dévoués au service des femmes (Campbell, 1997), au même titre que la gent féminine à Pondichéry sait où se rendre pour y rencontrer une jeune et attrayante compagnie masculine.

Pour les jeunes isolés et les personnes esseulées, l'absence d'informations fiables et ouvertement disponibles ainsi que les possibilités réduites de rencontre, la pornographie devient une méthode d'initiation et d'apprentissage de la sexualité, plus qu'un moyen de satisfaction de leur libido. Les chansons, le cinéma populaire, la radio et les autres moyens de communication[100] fournissent d'autres repères et, cette fois-ci, des incitations. Les chansons et les danses contemporaines, indissociables des *western currys* et des drames *masalas*, parlent d'amour et de romance, et leurs textes ne sont pas piqués des vers. La plupart des chansons abordent le thème de la rencontre homme/femme et chaque film repose sur un duo ou deux au cours desquels s'immiscent des caresses et des baisers. Les scènes renforcent la dimension érotique du texte et en intensifient le sex-appeal (Baskaran, 1991 : 757). Voici les paroles d'une musique de Sharat Kumar, tiré d'un film tamoul dont la cassette musicale a pulvérisé les records de vente. La chanson passait régulièrement sur les ondes et tout le monde la fredonnait en 1997. La scène de la chanson intitulée : « *Eppadi Eppadi ?* » (comment, comment ?) se déroule dans un marché. Elle confronte une jeune fille, venant d'avoir ses premières règles, avec un homme qu'elle cherche à attirer, moyennant paiement :

H : Comment as-tu atteint ta puberté, comment as-tu atteint ta puberté ? (refrain)
F : Doux ami, je l'ai atteint et j'aime ça. C'était avant-hier, quand les nuages couvraient le ciel, moi je me suis épanouie comme une fleur. Et je me suis assise à un coin de rue.
H: Pourquoi rôdes-tu ainsi autour du marché ?
F : Pour te regarder avec soif et intérêt, afin que tu me donnes en retour le change en monnaie.
H : Tu sembles oublier que pour un pauvre homme comme moi, c'est trop cher.
Si je dépense tout pour toi, il ne me restera rien pour acheter la nourriture et l'eau.
F : Pourquoi parler inutilement ? Pendant ce temps, les prix montent, dépêchons-nous. Je dois vivre aussi.
Maintenant que tu es venu près de moi, cher oncle, comment peux-tu marchander ainsi ?
Tout en déroulant la natte avec les cafards, J'évoquerai ta destinée.
H : Tu danses comme une star de cinéma, pourquoi ?
F : Afin que Dieu me possède fréquemment Dieu vient en moi et je rentre en transe.
H : Tu montres ton nombril, pourquoi ?
F : Afin que mon oncle puisse jouer de son mieux.
H : Quand tu me regardes comme ça, tu augmentes mon désir et tu m'échauffes.
Verser de la liqueur dans les yeux, cela signifie en verser aussi dans tout son corps.
F : Tu es en train de paître comme un buffle féroce,
Oh comme tu te dresses, cher oncle, peux-tu dresser une belle, belle guirlande
Puis-je voir ta bravoure et ta férocité ? Après avoir tout connu, pourquoi manquer cela ?
H : Comment, comment as-tu atteint ta puberté, comment as-tu atteint ta puberté ? (refrain)
F : La porte du paradis n'est fermée qu'à cause de toi. Viens, allez ! Tu auras ce que tu veux.
H : Comment, comment as-tu atteint ta puberté, comment as-tu atteint ta puberté ? (refrain)

[99] Pendant longtemps en Inde, ces travaux trouvaient avec grande difficulté une légitimité dans des revues dites scientifiques.
[100] Je ne parlerai pas des réseaux internet où le cyber-sex bat son plein.

Le texte se passe de commentaire. Notons seulement que l'allusion à l'oncle (maternel) insiste sur la relation privilégiée et le droit de regard que cet oncle fictif détient sur la jeune pubère concernant sa défloration. Contrairement aux idées timorées de Bahadur (1980), le cinéma populaire est plus que le reflet des valeurs socioculturelles tamoules. Il participe au développement et au maintien de la culture dravidienne qui se ressource en lui[101]. Les histoires renforcées par des chansons à la fois gaies et mélancoliques, sans lesquelles un Tamoul survivrait difficilement, catalysent et orientent les fantasmes sexuels, évoquent la condition sociale des femmes et les conflits matrimonio-parentaux. Les films procurent surtout différents modèles de rêve plus qu'ils ne reflètent une réalité (Lakshmi, 1986 :114). On y présente plusieurs prototypes de héros comme le sournois Krishna[102] adorateur de femmes, l'ambivalent bon/méchant qui vit en marge de la société, l'émotionnel incontrôlable et l'antihéros carrément fourbe/violeur et trompeur de femmes. La particularité du premier consiste à trop aimer les femmes. C'est un insistant, à la limite du harasseur sexuel. La femme qu'il approche déborde toujours d'innocence et c'est au contact de cet homme que le désir sexuel s'éveille et qu'elle découvre la vie. A la fin, elle se révèle et devient incontrôlable.

Le prototype du second est Amithab Bachchan, le Clint Eastwood indien, héros indiscutable des *westerns currys*. Il a généré à lui seul un véritable culte de l'homme sans foyer, peut disert, rude mais loyal et ne s'écartant jamais de son éthique. *Lucky Luke* des temps modernes, Rajni Khant, une des plus grandes stars actuelles, est en quelque sorte son clone tamoul. Avec les femmes, il ne montre guère ses sentiments. Sensible à la vénération qu'on lui porte sans se soucier de savoir qui est qui, ni ce que la société pense de ses interactions avec les femmes, il se présente comme un homme sachant contrôler son désir (*acai*). Les femmes avec qui il cohabite dans les films semblent acculturées, tout au moins peu soucieuses de montrer leur passé. Elles rejoignent son image. En bon cow-boy solitaire il peut aussi bien garder sa compagne que l'abandonner et partir sans rien dire.

Le troisième type d'homme déborde d'émotion et on doute toujours de sa sincérité. Traumatisé et marqué par des événements, il parvient mal à démêler son romantisme et plonge facilement dans une débauche de type *kutti, putti, panam* (fille, alcool et argent). Les femmes qu'il fréquente tombent victimes de son tempérament évanescent et lunatique, ou bien s'avèrent des femmes courageuses se révoltant à leur tour contre le monde masculin.

Le quatrième modèle est un antihéros. La récurrence du thème de la femme violée (Haskell, 1974, Kakar, 1989 : 30-35) émane de cet antimodèle. Ce n'est pas un révolté, mais quelqu'un qui se moque de tout, s'entoure d'une bande avec qui il pille, viole et prend plaisir à répendre la méchanceté, sans que l'on sache vraiment pourquoi. A cet antihéros masculin s'oppose la femme qui refuse sa condition de personne soumise, victime de la méchanceté familiale et qui va bouleverser la convention : thème fréquent dans le cinéma tamoul, mis en valeur dans les films récents comme *Kalki* et *Karutamma* où apparaît une héroïne sachant faire face au antihéros.

Les figures populaires cinématographiques reflètent donc une multitude de visages humains qui évoquent diverses possibilités de concevoir la sexualité et les rapports hommes/femmes. Il est certes indéniable que les idéologies traditionnelles fonctionnent en tant qu'inhibitrices des comportements sexuels (Ahluwalia, 1981; Brody et Rau, 1996) mais ces idéologies se remanient constamment sous la pression de forces contraires dont le cinéma, qui montre autre chose, fait partie.

Ceci ne va pas à l'encontre de l'existence effective d'un manque de connaissance, de conceptions erronées, de mythes et de rumeurs qui dénotent un apprentissage précaire de la sexualité et une insuffisance d'information proprement véhiculée (Reddy, s.d.; Avashti, 1980; Kumar, 1993; Sachdev, 1997; Abraham, 1998). De même, l'usage répandu des aphrodisiaques et le développement incontrôlé de l'industrie pharmaceutique moderne et traditionnelle inondant les

[101] Ce fait apparaît de façon éclatante chez les Indiens (du nord) ayant migré au Suriname ou en Guyana qui pour la plupart ont oublié la langue et appréhendent une toute autre manière de concevoir les rapports hommes/femmes mais qui continuent à visionner des films en Hindi, sous-titrés en anglais et n'écoutent que des chansons d'Inde.

[102] Le dieu Krishna dans sa jeunesse abusait des jeunes bergères (*gopi*) quand elles prenaient leur bain.

marchés urbains et ruraux de philtres, potions, médicaments et décoctions (les uns censés accroître et régénérer la puissance sexuelle, les autres censés augmenter la taille du sexe masculin et rectifier sa forme ou guérir les miasmes d'une soi-disant anormalité physiologique), témoignent de l'insécurité de l'homme confronté à sa sexualité, à tel point que des intitulés de magazines désignèrent sarcastiquement le sexologue indien comme le futur *guru* du XXIè siècle (Jagadheesan, 1993). Toutefois, les enquêtes au cours de cette recherche montrent sans ambiguïté la dimension fondamentale de la quête de la connaissance sexuelle, non pas pour assouvir des fantasmes mais pour vraiment savoir. La pluralité des stratégies à cet égard illustre amplement cette tentative d'acquisition du savoir sur le fonctionnement de son propre corps et du corps d'autrui. En sus de la littérature jaune, on reste frappé par la multiplicité des livrets modernes qui parlent du fonctionnement du corps, qui abordent le bonheur sexuel et les pratiques amoureuses. Ces lectures coexistent avec le bouche à oreille, les commentaires rapportés ici et là, l'expérience empirique et l'information formelle fournie par les media qui en ces temps de sida redécouvrent bon an mal an la parole à propos de la sexualité. L'éducation sexuelle, bien que recommandée dans les collèges et lycées (Sathe, 1984), est, à de rares exceptions près, un sujet traité de façon ambivalente, à la dérobée, quand il n'est pas tout simplement évacué en raison de la réticence des professeurs et des parents d'élèves à intégrer cet enseignement gênant dans le cursus. Avec l'épidémie, on en reparle à nouveau (Thomas, 1995) et le gouvernement tamoul lance à vau-l'eau des programmes d'éducation sexuelle à l'échelon de chaque district (*in* Bourdier, 1998d), enseignement dont le contenu se vide la plupart du temps d'une stricte objectivité pour réapparaître sous un ensemble d'édits moralisateurs, parfois castrateurs : l'horreur du sexe sans le mariage, l'association entre sexe et vice, entre sexe et tempérament maladif.

Longue est la vie de célibataire

Les quelques études abordant la sexualité des célibataires en Inde - et après tout nous n'y coupons pas entièrement !- se donnent pour objectif préalable de montrer que les rapports sexuels prémaritaux et extramaritaux existent bel et bien, comme s'il était nécessaire de prouver « scientifiquement » au lecteur dubitatif l'existence d'un fait socialement et culturellement étonnant et malséant. Les rares données sociomédicales à cet égard se passent de commentaires : les MST et les avortements légaux pratiqués en Inde ne cessent d'augmenter au sein de la population jeune. Au cours des années 1987-1988, 24091 cas d'I.V.G. furent rapportés dans le groupe d'âge 15-19 ans contre 41846 en 1989-1990. Dans l'état du Maharashtra 2,7% (1823) des I.V.G. se pratiquèrent sur des jeunes filles de moins de 15 ans et 21,7% (14906) dans le groupe d'âge 15-19 ans pour les années 1990 et 1991. La quasitotalité de ces personnes sont célibataires (Abraham, 1998 : 1-2). Ces données ne montrent que la partie émergée de l'iceberg car la plupart des avortements en milieu rural et urbain s'effectuent dans la clandestinité (Gurusamy, 1991; Chakravarthy, 1996). A Madurai, j'ai rencontré une femme médecin qui accepte, sans regarder, d'avorter au delà des trois mois autorisés; elle est contactée plus d'une dizaine de fois par mois, en majorité par des étudiantes « déterminées et sans complexe » qui exigent de se faire opérer dans la journée afin de rentrer le soir dans leur famille ou leur pensionnat comme si de rien n'était.

Ce fait établi une fois pour toutes, plus constructif est de chercher à rendre compte des bases matérielles et des dynamismes socioculturels qui conditionnent l'existence différenciée des rapports sexuels en dehors de l'institution matrimoniale. Au terme du chapitre précédent, on a commencé à entrevoir la mobilité spatiale en tant que forme d'émancipation sociale. Il va de soi que la mobilité n'est pas réductible à ce phénomène, mais les enquêtes quantitatives montrent que les griefs de la vie quotidienne au sein de la famille conduisent l'individu à élaborer des stratégies d'éloignement sans qu'il y ait forcément conflit ouvert avec l'environnement familier. Parallèlement, force est de reconnaître une grande diversité dans les attitudes de la population étudiée face aux normes qui régissent traditionnellement les rapports entre sexualité et mariage. Il nous faut aussi élargir le cadre

de référence car aborder la sexualité dans une perspective relationnelle ne se limite pas à restreindre l'analyse à la relation entre deux personnes ni à des choix guidés par des motivations personnelles ou des envies « pressantes ». Cela empêcherait au contraire de saisir la spécificité des relations interpersonnelles qui se créent au sein d'un groupe plus large et qui conduisent, *in fine*, à une relation plus intime entre deux individus. Cette influence du contexte social laisse entendre que les relations ne ressortissent pas uniquement du hasard et que chaque configuration sociale génère des prédispositions originales de rencontre. Les conditions d'émergence de ces rencontres dépendent du lieu, de l'activité et de tout un faisceau de facteurs qui, réunis, donnent naissance à leur tour à des situations inégales de vulnérabilité. Inversement, il serait imprudent de se focaliser sur des déterminismes sociaux en raison d'une part omniprésente d'imprévisibilité. Dans le cas du risque d'exposition au sida, c'est justement l'impossibilité de s'assurer d'une opportunité de rencontre qui empêche une *planification* dans les comportements sexuels. Un homme d'affaires de Madurai et des étudiants de Chennai et Coimbatore développaient les mêmes arguments : il n'est pas pensable de se promener avec un préservatif sur soi toute la journée, cela tournerait à la limite de l'obsession ! Anecdote, sans doute, mais qui témoigne de la difficulté à susciter des mécanismes de protection qui nécessitent prévoyance et adoption d'un comportement probabiliste, c'est-à-dire basé sur l'éventualité. Deux dimensions retiennent donc notre attention : premièrement les occurrences de facteurs concourant à l'émergence d'une sociabilité (niveau social et culturel) et deuxièmement le « bricolage » de la personne qui improvise et innove face à une situation imprévue, souvent chargée d'émotion. Fidèle à notre approche progressive, l'étape suivante consiste à se pencher sur les pratiques sociales autour de la sexualité, en commençant par préciser la valeur attachée à la continence sexuelle. Sera abordée ensuite une série de thèmes dont la pertinence est apparue au cours des enquêtes.

Savoir attendre

Par honnêteté scientifique plus que par souci de se conformer à des idées reçues, force est de reconnaître l'attachement de nombreux célibataires à des principes traditionnellement valorisés, même si cet attachement se confine essentiellement dans l'idéologie et moins dans la pratique. Plusieurs personnes interviewées, ou dont les trajectoires ont été observées sur trois ans, ont souligné leur volonté de ne pas avoir de rapports sexuels avant de rencontrer la personne de leur vie. Le questionnaire suivi de discussions sur les attitudes face aux relations sexuelles prémaritales (tabl. 26) a soulevé chez certains de véritables indignations, comme quoi il était inacceptable de remettre en cause l'institution sacrée du mariage, que les questions posées inspiraient le soupçon et constituaient une atteinte à l'intégrité morale de la personne et à la société indienne :

> « Les valeurs morales sont fondamentales pour mener une vie heureuse. S'en écarter génère un plaisir éphémère et aboutit finalement à l'insatisfaction et à la frustration. Plus l'individu se focalise sur ses envies sexuelles, plus il se disperse et court à sa perte. Les femmes de la sorte deviennent des prostituées et les hommes leurs clients » (un homme de 24 ans, Chennai).

Cette réflexion normative, réitérée au cours des entrevues, est sans appel et condamnatoire. On y décèle l'idée de la sexualité dangereuse perçue comme force potentielle de destruction et de perte de l'énergie vitale. D'autres, encore plus véhéments, témoignent de leur dépit en rétorquant amèrement que la société tamoule va à sa perte et que l'avènement du sida éliminera les indésirables. D'autres encore répliquent qu'il n'y a pas que le sexe dans la vie et que d'en parler ainsi est néfaste. Cela peut susciter des idées malsaines et éveiller des tendances cachées. Certaines femmes, par contre, se montrent plus circonspectes et prudentes :

> « Dans la société actuelle, le sexe est quelque chose de mal considéré. Ceux qui ont des relations prémaritales en retirent un sentiment de culpabilité façonné par une société répressive. Dans ces

> conditions, mieux vaut développer une attitude favorable envers la sexualité avant et après le mariage et s'en remettre à ce qui est prôné » (une jeune étudiante de 19 ans, Madurai).

Parmi ceux qui aspirent à esquisser toute relation sexuelle occasionnelle, on devine une tendance à déplorer les tentations inévitables et à reconnaître que la vie célibataire dépend aussi de contingences. Certains affirment franchement que l'on ne sait jamais où le hasard de la vie peut mener. D'autres encore reconnaissent que si l'expérience sexuelle avant le mariage n'est pas importante, voire nuisible, le manque d'éducation sur la sexualité est en contrepartie préjudiciable. Des conflits surviennent entre intention, imaginaire et réalité, à l'image de cette judicieuse observation formulée par une employée dans une usine de textile :

> « Je veux rester vierge pour mon mari. En même temps je veux que celui-ci soit un expert dans l'art de faire l'amour et me traite bien. J'entends les femmes qui travaillent avec moi évoquer leurs rapports conjugaux et dès fois j'ai peur de tomber sur quelqu'un de violent, de maladroit (*natu*) et d'incapable (*pavam*). Le problème réside de savoir sur qui va-t-on tomber (...) Je ne crois pas aux astres qui prédisent l'entente physique entre époux, alors comment s'en assurer ? » (une jeune femme de 23 ans, Coimbatore).

Les avis évoqués reflètent des témoignages échangées entre individus, des situations vécues et un rapport au monde et à la manière de le concevoir basé sur un ensemble de principes inculqués (*atakkam, dharma, karpu*). D'un autre côté, on saisit un relâchement de ces valeurs en fonction des contraintes et hasards de situations. Sont donc attribuées des circonstances atténuantes ayant pour effet de pondérer l'attitude intransigeante que l'on tente d'imputer à l'égard de la sexualité. Ananda, une jeune étudiante de 26 ans de Madurai issue d'un milieu traditionnel est amoureuse d'un homme d'une caste différente et tous deux envisagent de se marier. Ayant la chance d'être financièrement indépendante, elle a les moyens matériels de faire face à la réprobation de ses parents, mais sait très bien qu'elle reste une fille encore socialement immature pour ses parents (car non mariée). Ananda part souvent en déplacement pour ses études et son ami la rejoint fréquemment. Cependant, d'un commun accord, ils ont décidé ensemble d'attendre de se marier pour avoir une rapport sexuel, limitant leur relation physique à de timides caresses et des baisers quand ils se retrouvent dans l'intimité. Pour se donner patience, force et courage d'affronter les épreuves, elle voue un culte à *Hanuman*[103]. Similaire est l'histoire de Sundari, une jeune chrétienne de Chennai, qui rencontra Antonny dans son collège d'ingénierie à Coimbatore. Ils étaient originaires du même quartier à Chennai et profitaient de se voir quand ils rentraient dans leur famille, tant il était difficile pour eux d'être ensemble, y compris de se parler, dans leur collège s'ils ne voulaient pas susciter rumeur, suspicion, jalousie, plaisanteries salaces tant de la part des autre étudiants que de leurs professeurs. Sundari se rappelle de s'être retrouvée seule à plusieurs reprises dans la maison d'Antonny sans que celui-ci ne profite jamais de l'occasion pour aller plus loin dans l'intimité physique, reconnaissant pourtant qu'elle aurait peut-être succombé à l'envie. Pour Sundari, leur amour sortait constamment régénéré de cette abstinence provisoire : c'était une preuve de force (*patukappu*) et de sincérité des sentiments éprouvés par son ami qui la conforta dans sa décision inébranlable de l'épouser, n'en déplaise aux parents.

Dans d'autres cas, l'évitement de la relation sexuelle ne constitue pas un sentiment partagé. Anitia, Kéralaise d'origine et fonctionnaire à Coimbatore, entretient une liaison qui dure depuis trois ans avec un professeur tamoul d'éducation physique. Celui-ci veut fonder son propre gymnase et se mariera avec elle une fois sa situation professionnelle stabilisée[104]. Anita avoue qu'il n'est pas facile de s'abstenir ; compte tenu des 25 ans qu'elle vient d'avoir, son ami devrait se montrer plus entreprenant. Lui, désire attendre le mariage car il veut épouser une femme vierge. Anita se doute

---

[103] Hanuman, le dieu singe qui représente la force, le courage et la fidélité, est un des dieux favoris et vénérés par les célibataires. (Lui même en est un.). La pratique d'Ananda suit la tradition de la *bhakti* où une personne va se concentrer sur un dieu de son choix et, par lui, accéder à ses fins.

[104] N.B. un argument courant qui ferait référence au premier stade *bramachari* de la vie ?

qu'il a déjà eu des expériences avec d'autres filles avant de la connaître mais n'ose pas insister, de crainte de passer pour une personne ne sachant pas se contrôler, donc susceptible d'être volage !

Ces témoignages qui oscillent entre une rigueur morale, une attitude condescendante et des points de vue évasifs partagent l'idée que l'expérience génitale s'apparente à une transgression. Arriver à passer outre se transforme au contraire en un acte valorisé. Dans le contexte culturel tamoul, la nature des rapports interpersonnels est liée aux circonstances de rencontre, à l'expression des sentiments mutuels, à la conception que l'on se fait de l'amour, ainsi qu'aux possibilités concrètes et matérielles de pouvoir y parvenir[105]. Un jeune ami de Chennai me raconta comment chaque jour avec sa compagne ils partaient à la recherche d'un endroit tranquille ; ils n'osaient pas aller dans un hôtel de crainte de se faire sermonner, voir alpaguer par la police, et il leur était impossible de se rendre dans leurs maisons parentales mutuelles. Quant aux amis, c'eût été une source de commérage et de médisance. Errements répétés en mobylette, révolte de ne pas maîtriser leur volonté, ras le bol d'une situation inconfortable... de guerre lasse, le jeune couple laissa tomber et décida de ne plus se voir.

Les laissés pour compte du mariage

Savoir attendre signifie implicitement qu'un jour il n'y aura plus à attendre. Qu'en est-il de ceux dont l'horizon marital est indécis et de ceux pour qui la perspective d'un mariage est assurément compromise ? Avant de se pencher sur les réseaux d'interaction entre personnes non mariées, précisons qui sont ces célibataires et comment envisagent-ils leur vie immédiate et future. Un pourcentage non négligeable d'individus éprouvent en effet des difficultés à se marier et certains doutent fortement des possibilités d'y parvenir. Trouver le bon partenaire au bon moment n'est pas donné à tout le monde, notamment dans la société indienne.

A 39 ans, Sangeeta bénéficie d'une bonne insertion dans la vie professionnelle; elle vit toujours chez ses parents mais se déplace fréquemment pour son travail. Si elle devait se marier maintenant, elle serait la risée du voisinage et de sa communauté (*jati*), dit-elle, en expliquant que ses parents ont « pitié », mais ne peuvent plus lui trouver d'alliance en dépit de leur condescendance. Elle aurait pu se marier auparavant si elle avait décidé de ne penser qu'à elle. Mais comment vivre égoïstement et ne pas se soucier de ses frères et soeurs cadets ? Elle était l'aînée et, vu l'handicap de son père, la charge de famille lui revenait. Ce fut elle qui, aidée de sa mère, arrangea les mariages des autres enfants et paya de sa poche une partie de la dot des deux cadettes.

Purmina, quant à elle, est une jeune brahmane issue d'une famille orthodoxe qui travaille dans l'administration publique. Chétive et maladive, elle essuya des refus de mariage quand les partis éventuels devinèrent son état de santé fébrile. Profondément éprouvée d'être à chaque fois inspectée de la sorte et encore plus navrée de tant de rebuffades, elle décida de ne plus avoir à subir ces affronts et de rester célibataire, prétextant à ses parents qu'en l'absence de belle-fille à la maison, elle prendrait soin d'eux.

Nivedita, 25 ans, est la cadette d'une famille de gros propriétaires terriens près de Coimbatore. Elle n'est pas très belle, en est consciente, et pour ses parents la recherche d'une alliance depuis plus de deux ans s'avère un souci démesuré. Néanmoins les terres de la famille devinrent un facteur décisif pour trouver un parti. Les familles conclurent l'accord de mariage (*niccayatartam*) en dépit de l'opposition véhémente du garçon, opposition qui s'atténua finalement par l'apport d'une dot conséquente. Nivedita s'inquiète de son mariage prévu pour l'année suivante et se demande

[105] Hugues Lagrange, dans l'enquête sur le comportement sexuel des jeunes en France, observe que les conditions de passage à l'acte dépendent à la fois de motifs - valeurs, normes, aspiration évoquées plus haut - et de circonstances qui le rendent possible (1997 : 157). Rappelons cependant que les conditions de passage ne résultent pas toujours d'un choix et que nombreux sont les rapports sexuels qui ressortissent de la contrainte (physique, sociale, psychologique, matérielle).

comment elle sera acceptée en tant qu'épouse par son mari. Elle a entendu dire que le véritable motif du report de la cérémonie de mariage serait lié à une ultime tentative de l'autre famille de chercher quelqu'un d'autre, de plus attractif. Au pire, Nivedita serait une bouée de secours.

Ce que craint Nivedita est effectivement arrivé à Sangheeta. Après un mariage de raison entre deux familles de négociants de Madurai, le fils qui avait une autre fille en vue s'est soumis à la pression familiale mais a reporté son amertume sur Sangheeta. Après cinq ans de mariage, ils restent des étrangers l'un pour l'autre. Son mari lui adresse rarement la parole, sauf pour les considérations domestiques et pour lui vociférer des ordres. Le couple a deux enfants, mais les rares rapports sexuels sont pour Sangeetha totalement dénués d'affection. Elle a l'impression d'être une nature morte destinée à soulager son mari quand il en exprime le besoin. De surcroît, elle se doute que son époux maintient une relation avec la femme qu'il voulait épouser.

On pourrait multiplier à l'infini les exemples pathétiques de femmes nous ayant fait part des difficultés pour leur famille à réaliser un mariage quand bien même un partenaire était enfin trouvé : empêchement familial, dot trop élevée, exigence de la belle-famille (arrêter toute activité extérieure, etc.). Les observations réalisées au cours de la présente recherche, loin d'être isolées, sont confortées par une étude récente montrant l'augmentation des femmes condamnées à vivre seules dans les classes moyennes urbaines (Saluja, 1996). Les laissés pour compte ne sont pas uniquement de sexe féminin. Des hommes subissent les revers des contraintes du mariage. Je me rappelle de cet homme ayant la quarantaine venu installer son épicerie dans une bourgade près de Coimbatore où j'habitais en 1989-1990. Je lui posais la question phatique concernant sa famille et ses enfants *(« are you married ? how many children and boys ? »)* et lui de me répondre, l'air gêné, qu'en raison de son *dosham*, en l'occurrence, une mauvaise influence liée à saturne, sa famille l'empêchait de trouver une alliance car son épouse serait destinée à mourir jeune.

Un instituteur de caste élevée, féru de sanskrit et dont les deux parents étaient souffrants, ne trouvait pas de femme de sa communauté, ou plutôt de famille acceptant que leur fille vienne vivre en réclusion dans son village à vingt kilomètres de la ville pour s'occuper de la santé de son père et de sa mère grabataires.

Un garçon de 28 ans originaire d'une basse caste, l'un des rares ayant percé dans sa communauté, voulait se marier avec quelqu'un d'une caste supérieure à la sienne et ainsi se promouvoir socialement. En dépit de son statut économique enviable, il restait toujours célibataire après quatre années de quête, ne trouvant pas de pointure à sa taille, à l'image de cette femme de 33 ans d'une communauté défavorisée (*vannyiar gounder*) occupant un poste élevé dans l'administration à Coimbatore et qui, ne dénichant pas d'homme de sa caste au statut équivalent (et réciproquement les hommes de sa caste ne voulaient pas d'une femme trop éduquée), cherchait vainement à se marier avec un homme d'une autre communauté jusqu'à ce que, sans cesse confrontée à la vindicte familiale, affublée de sobriquets désagréables par son voisinage et sa parenté élargie (*caman, jatam, malati*), elle en vint à se suicider.

Les jeunes femmes veuves, et séparées, constituent une autre population pour qui les espoirs de remariage restent fortement compromis[106]. La stigmatisation sociale se surajoute à l'accusation de lubricité latente ainsi qu'au manque de confiance développée par la personne suite aux réactions inhibitrices de la société et de son entourage à son égard. Celles qui témoignent d'une force de caractère ont recours aux annonces matrimoniales (cf. enquêtes personnelles) et aux rares agences matrimoniales (Fonseca, 1966). Même dans les couches sociales défavorisées où le second mariage est possible, il n'en reste pas moins que la femme abandonnée par son mari, et *a fortiori* celle, réciproquement, a pris l'initiative de quitter son époux, renvoie l'image d'une femme facile, une femme immorale et, dans le pire des cas, s'assimile à une traînée, une mangeuse d'hommes (*kamuki*).

[106] Alors qu'un nombre croissant d'articles dans des revues indiennes à grand tirage abordent les conséquences sociologiques et émotionnelles de la rupture et d'un veuvage (Gurdev, 1995), les études scientifiques, curieusement, ne l'envisagent que du bout des doigts (Singh, 1978; Vidyasagara, 1976; Pothen, 1996).

Poreita habite seule avec ses deux enfants depuis que son mari l'a quittée pour une autre. Travaillant épisodiquement comme servante dans un quartier de la classe moyenne, elle est, à son insu, la coqueluche des hommes du quartier qui sous prétexte de vouloir l'aider, viennent solliciter ses services sexuels dès lors qu'ils savent sa solitude et sa précarité financière. Le passage dans sa maison fait partie de l'itinéraire scabreux des mâles incontinents sous l'emprise de l'alcool. Ils viennent la haranguer à sa porte, l'insulter et finalement tentent de rentrer, tandis que les voisins font comme si de rien n'était.

Qui peut bien vouloir d'une femme déjà utilisée, ai-je souvent entendu de la part d'hommes de toutes classes confondues ? Susheela paye les frais de ses deux séparations antérieures avec son troisième mari actuel. Ce dernier commença très vite à la traiter de putain (*matu*) et lui rappelle sans cesse ses antécédents de femme divorcée. « Un passé ne s'efface pas », maugrée-t-elle. Le mari de Jayanthi est décédé et son enfant également. Ayant subi une stérilisation forcée[107], elle n'a aucun espoir de trouver un nouvel époux et, vivant seule dans un bidonville de Madurai, elle est l'objet d'harcèlement des jeunes adolescents qui n'ont de cesse de la convaincre de coucher avec eux. Danamani, quant à elle, a été donnée de force à un homme de 60 ans en tant que seconde épouse une fois son mari décédé; sa belle-famille ne voulait plus la garder : elle revint alors chez ses parents qui, soumis à la pression de la caste et du voisinage, accomplirent le nécessaire pour se débarrasser d'elle au plus vite, tout en lui montrant leur commisération fataliste, ou hypocrite.

Compte-tenu de ces circonstances, il n'est pas surprenant que la précarité des situations familiales amène les individus qui en pâtissent à quitter leur foyer, leur famille, leur village ou leur quartier. La difficulté éprouvée par une personne à prendre une telle décision, lourde de conséquences, devient ironiquement facilitée par le rejet du groupe dont elle est victime. Sous l'emprise de la contrainte ou d'une motivation personnelle tranchée, la ville devient le lieu imaginaire de l'oubli, un endroit où l'on pense, un peu trop naïvement, pouvoir refaire sa vie et se débarrasser du poids de son passé et des stigmates d'un veuvage, d'une séparation, d'un abandon ou d'un quelconque traumatisme familial. Dans cette perspective, mais sans se restreindre aux laissés pour compte, il est temps d'aborder les modes de sociabilité des personnes en situation de mobilité spatiale individuelle et d'envisager la façon dont elles s'organisent, ou plutôt se réorganisent, pour pallier leur solitude conjugale ou familiale.

En quête de compagnie occasionnelle

Reprenons un instant les déambulations urbaines là où nous les avions quittées au chapitre 3. Un individu qui débarque dans une ville ou un quartier inconnu ne franchit pas pour autant un monde entièrement nouveau. Il côtoie un univers social doté de codes et de significations qui lui facilitent ses repères en un lieu donné. Ce code est familier à quiconque veut l'observer. Tout le monde a par ailleurs une connaissance, un ami, un parent qui l'a précédé dans ses migrations et lui a raconté ses aventures urbaines. Trouver une partenaire ? En Tamil Nadu ? Rien de plus facile vous dira-t-on, pour peu que vous soyez prêts à vous montrer généreux. Où ça ? Question affligeante, semble-t-il, car lorsque je la pose moi-même, mes interlocuteurs restent ébahis par mon ignorance teintée d'innocence, croyant que partout les mêmes symboles fonctionnent, y compris dans mon pays. Pourtant, à l'instar de mes compatriotes, je ne vois rien au début. Raju, mon protagoniste indien, se met alors en devoir de m'expliquer les lieux : les incontournables stations de bus et gares ferroviaires, les abords des rivières[108], les environs des hôpitaux et des cliniques maternelles, les entrepôts désaffectés, des hôtels facilement identifiables, la proximité de certains foyers pour jeunes

[107] Elle n'était pas encore mariée à l'époque. Durant l'accouchement à l'hôpital, on lui fit accepter une opération qui l'empêcherait d'avoir d'autres problèmes dans l'avenir. Le prétendu problème signifiait mettre au monde un autre enfant. Pour une littérature sur les campagnes du planning familial et leurs mésactions, consulter : A.M. Basu (1985).

[108] Les rares endroits de prostitution ouverte s'étendent sur les bords de rivière : près de Madurai, à Theni, etc. Voir également A. News (1993 : 16-17). Nous avons également constaté qu'en milieu rural la prostitution se pratique près des anciens lits de rivière.

femmes. Qui trouve-t-on dans ces endroits hétéroclites ? Des hommes, des garçons, des transsexuels, des femmes et des jeunes filles à la disposition des clients. D'autres, plus occasionnels, s'y greffent quant survient un besoin impérieux d'argent. Souvent par la contrainte, rarement pour le plaisir. « Il y en a qui aiment ça », me rassure-t-on. Comment s'effectue le contact ? Comment les reconnaître ? Là, mes questions frôlent la naïveté la plus totale et ne manquent pas d'exaspérer mon infortuné informant. Estimant les mots inutiles, il décide qu'il sera plus judicieux de me montrer. Nous enfourchons notre deux-roues et visitons successivement différents lieux. A la station de bus, il me demande ce que je vois. Rien de spéciale à part des gens qui vont dans tout les sens et d'autres qui attendent. Mon guide, au bord de la crise de nerf, m'explique alors le fonctionnement hiérarchisé de l'endroit : sur chaque quai, une catégorie de femmes allant du prix modique pour finir à la call girl. Ces dernières n'attendent pas sur place et il faut passer par des intermédiaires pour les contacter. Au fond, près des W-C, ce sont les hommes, les *double deckers,* et plus loin, vers le terrain vague, ceux qui pratiquent uniquement la fellation. « *Romba used* » (très demandés), me dit-il sarcastiquement. Ailleurs, dans un *no man's land* buissonneux, des familles de mendiants prêtent leur femme ou leurs filles pour quelques roupies : il s'agit des passes les moins chères de la ville entière, m'apprend-on. Ensuite, l'inénarrable guide me fait remarquer trois autoscooters, toujours postés au même endroit, qui connaissent des maisons de passe, puis ces cyclo-pousse qui amènent le client pingre dans « les hôtels de putes bon marché ». Raju m'évoque également les personnes qui sont là en cas de grabuge, les intercesseurs, les petits caïds et les groupes de *rowdies*. Raju me montre aussi les signes visibles qui permettent à tout individu normal (j'en suis encore exclu à cette époque, mais mon initiation avance dare-dare) de reconnaître une péripatéticienne d'une femme de bonne famille qui attend sereinement son bus.

Premier constat : certains types de réseaux de prostitution ont pignon sur rue, et crèvent les yeux pour qui veut les voir. Derrière la cohue indienne, chacun sait reconnaître et identifier les personnes concernées. Je parle avec des filles qui attendent : elles me répondent sans se soucier de l'entourage. A mon grand étonnement, des passants prendront part à la discussion ! Quittons la gare et arrivons à l'hôpital X, un des plus grands de la ville. Mêmes questions de mon informant (que vois-je, qu'entends-je, qui est-ce, etc.) et même réponse de ma part en dépit d'une tentative forcée de déceler des signes, de m'agripper à des repères. Ici, des échoppes de thé et des stands de nourriture se succèdent sur le trottoir. Des vendeurs de noix de coco et quelques marchands itinérants siègent çà et là. A côté, un petit parc où les gens attendent, se reposent et discutent. Raju, que je considère définitivement comme mon guide spirituel devant l'éternel, me fait comprendre le fonctionnement distinct de cet autre microcosme : va-et-vient entre les gens à l'intérieur de l'hôpital et ceux qui viennent y rôder, rarement par hasard. Dans le parc, à l'intérieur de l'enceinte hospitalière et dans les hôtels adjacents où séjournent les personnes qui accompagnent les malades, j'apprends comment s'effectue le racolage des femmes (par d'autres *pimps* rabatteuses) pour une passe occasionnelle. Le repèrage des femmes seules ou avec enfants donne suite à un diagnostic affectif et financier de leur situation sociale. Les plus vulnérables sont alors sournoisement sollicitées pour étoffer leur porte-monnaie en échange de services sexuels. Et puis tant d'autres choses qui, si elles étaient énoncées, risqueraient de tourner à la délation...

Un proverbe évoquant les stratégies de séduction stipule que les hommes tamouls savent se transformer en hâbleurs et n'hésitent pas à se montrer fourbes pour parvenir à leurs fins. Promesses d'amour et voeux de fidélité s'entremêlent et génèrent, bon an mal an, des illusions chez la femme conquise. Un cas extrême illustre le danger des « amours à la sauvette » entre adolescents. Coimbatore, mars 1996 : je venais juste d'arriver en Inde et je retournais dans le village où j'avais vécu auparavant, désireux de revoir mes amis ainsi que de sonder ce qui se passait sur le sujet qui m'intéressait. Une histoire venait juste d'ébranler la communauté : trois jeunes filles s'étaient échappées de leur domicile avec trois garçons de la même école mais d'une bourgade différente. Grâce à l'aide d'une connaissance à Coimbatore, ils avaient loué un appartement pour quelques jours et avaient passé trois nuits de suite à faire la nouba. *Sapadalam*, selon l'expression tamoule.

Les filles pensaient revenir chez elles, confiantes que leurs amis les aideraient à convaincre les familles de les autoriser à se marier ensemble : thème du mariage devant le fait accompli qui apparaît fréquemment dans le cinéma populaire mais beaucoup moins dans la réalité. Manque de chance, les garçons se désistèrent et une fois l'argent dilapidé retournèrent dans leur famille sans trop en essuyer les frais. Il en fut autrement des filles issues de caste orthodoxe que les parents incarcérèrent dans les maisons après leur avoir infligé de terribles raclées qui allaient aboutir au transport à l'hôpital de l'une d'entre elles et au suicide d'une autre, la troisième étant d'une famille moins impétueuse. Je finis par apprendre comment, chaque jour, des parents proches et éloignés, des membres de la caste, des instructeurs et des voisins passaient voir les deux jeunes filles privées de nourriture et leur imposaient, en tout libre arbitre, tortures morales et violences physiques.

Attirance pour la femme mariée

Senthil et Somankanta, sont deux représentants de produits domestiques - un à Madurai, un à Coimbatore - et je fus frappé par la similarité de leurs discours et de leurs expériences. Tous deux pratiquent le démarchage au porte à porte dans les quartiers aisés et de classe moyenne et sont parfois confrontés à des femmes qui les reçoivent et leur proposent un moment de relâchement, parfois contre un cadeau, voire même une somme d'argent s'ils se montrent réticents. Senthil vend des kits luxueux de cuisine et il a constitué avec ses collègues de travail un véritable carnet d'adresses des femmes « demandeuses ». Chacun a ses préférences et quand arrive un nouveau dans la boîte, ses nouveaux collègues l'envoient, l'air de rien, chez les épouses les plus avenantes afin de tester la manière dont le novice se dépatouille.

> « Ces femmes connaissent une vie sexuelle frustrée (...) on ne peut pas les juger car leurs maris ne s'occupent pas d'elles (...). Ce qui est embêtant, c'est qu'elles veulent être rassasiées et satisfaites (*muluvatumaka anupurikkappattal*) et utilisent rarement le préservatif qu'elles comparent à une sucette à laquelle on n'enlève pas son plastic » (Somakanta, 25 ans).

Parmi les autres célibataires interviewés, un point de vue qui, là encore, transcende les classes sociales est leur nette préférence à rechercher la compagnie d'une femme mariée, séparée ou veuve. Cette préférence part d'un constat : la grande majorité de ceux ayant expérimenté un rapport sexuel en dehors d'une prostituée déclarent que ce fut avec une femme plus âgée qu'eux et mariée.

Je me suis donc interrogé sur les raisons et les circonstances qui guident ce choix. Tout d'abord, la fille non mariée est une source de tracas pour le séducteur célibataire, surtout si les deux personnes sont de la même caste ou du même milieu social. La peur que l'idylle passagère tourne en mariage ajoute à la difficulté de l'individu à négocier une situation de pression sociale qui lui échappe. Une fille célibataire risque de tomber enceinte, alors qu'une femme mariée sera déjà stérilisée, n'exigera pas de rapport durable ou saura prendre des mesures de précaution[109].

Des jeunes de Chennai habitant un quartier populeux se méfient des filles célibataires qui les draguent. Tous appréhendent que la fille ne sache garder le secret et le divulgue à sa famille. Et si jamais elle avait tout manipulé d'avance pour se marier avec un tel ? Chacun connaît des histoires à raconter sur ce sujet : voilà ce pauvre Pratful qui s'est fait embarquer il y a trois ans par sa voisine « dévorante ». Elle l'a séduit, puis une fois qu'il l'a défloré (*cil ottaikkaratu*), elle s'est rendue chez la soeur aînée de Pratful, puis chez ses parents en leur disant qu'à cause de leur fils elle avait perdu son honneur, sa virginité (*cuka hinam*) et qu'en conséquence ils devaient se marier. La fille, soutenue par sa famille, provoqua un tel ramdam et se montra si menaçante (aller porter plainte à la police, accusation de viol) que l'alliance fut conclue presque sur le champ. Il y a le cas non moins

[109] Dans le Tamil Nadu, le planning familial marche relativement bien. De plus en plus, une femme se fait stériliser après le second enfant.

élogieux de Sivaram et de Sonia dont la relation fut découverte par l'oncle maternel de Sonia alors que celui-ci avait des visées sur elle pour son fils. Il menaça la jeune fille de mettre l'affaire au grand jour si jamais elle refusait de se donner à lui avant de se marier avec son rejeton; non satisfait de sa victoire l'oncle força Sivaram, relativement éprouvé, à épouser sa fille, une pauvre hère « moche et sans cervelle » comme la désignent sans détour les jeunes du quartier.

Il existe donc un certain nombre de jeunes qui redoutent de voir se terminer leur aventure sexuelle par un mariage et qui réfléchissent deux fois avant de fréquenter une jeune fille avec qui une alliance est socialement possible. La seconde raison évoquée est l'inexpérience présumée des adolescentes. Ajoutée à leur propre inexpérience de jeunes garçons, une femme mariée s'assimile *de facto* à une personne qui sait comment s'y prendre. La timidité réciproque des célibataires - garçons comme filles - les incite à s'en remettre pour leur première expérience à une personne prenant en charge la délicate démarche initiale. Car les filles ne restent pas à la traîne : à Chennai certaines eurent la franchise de m'avouer qu'elles avaient volontairement accepté leur premier rapport sexuel avec un homme marié. Leur démarche relève plus d'une attitude par défaut que d'une propension réfléchie :

> « les bandes de garçons sont infréquentables (...). Ils se comportent comme des gamins quand ils veulent approcher les filles et sont si gauches et irrespectueux qu'ils annihilent eux-mêmes leurs propres chances de séduction. La façon dont ils parlent de nous et évoquent ensuite notre moralité laisse présumer qu'une relation avec eux risque fort de s'accompagner des pires commérages dont toute la ville a des chances d'être au courant » (Sethu, 22 ans, Chennai)

Tel est l'état d'esprit de Suguna, Geetha et de Sethu sur leurs homologues masculins. Par contre, un homme marié a davantage de tact, sait y faire et s'impose, de par son statut marital, d'être plus discret. La relation peut durer mais la partenaire sait que l'affinité reste passagère, donc plus aisément négociable. Il en va de même avec une femme mariée : moins de tracas car son amant sait ce qu'elle attend et jusqu'où elle ira. L'idée que de nombreux couples mènent une vie sexuelle misérable renforce cette tendance des célibataires à penser que la recherche d'une partenaire mariée n'est pas une affaire compliquée.

Les hommes recherchent une partenaire plus âgée, mais pas trop. Car d'une trop grande différence d'âge survient le risque de concéder son énergie et de s'affaiblir physiquement. Réciproquement, on observe une attirance de la femme et de l'homme mariés pour les célibataires. On retrouve l'idée, déjà évoquée, d'un échange de vitalité entre personnes issues de classes d'âge différentes. Les autres femmes recherchées, car réputées pour leur expérience et leur manque sexuel à vivre, sont les jeunes veuves et les femmes séparées. Ces dernières jouissent d'une réputation de femme facile pour peu qu'elles n'aient pas le courage, comme Anita de Madurai, de mettre le poing sur la table et d'affronter directement à la communauté au lieu d'adopter une attitude défensive et réservée. Les exemples avancés plus haut se complètent par l'idée répandue que la veuve, dans la tradition, joue le rôle de celle qui initie secrètement les jeunes puceaux aux ébats amoureux, tandis que la divorcée demande rétribution de ses services, au pire passe pour la scélérate qui dévergonde le jeune *brahmachari*[110].

Un mot sur les relations échangistes, les couples à la recherche d'une troisième personne et les annonces à caractère sexuel. La recherche organisée de partenaire occasionnel est mentionnée ça et là dans des études (Thomas, 1994; Agarwal, 1994, Nag, 1996). Des réseaux ont été mis en évidence dans la plupart des grandes villes de l'Inde y compris dans celles du Tamil Nadu. Les couples échangistes appartiendraient essentiellement à la classe moyenne et le « troisième personnage » célibataire serait sélectionné suivant ses qualités physiques. La relation triangulaire ou quadrangulaire représenterait pour les conjoints un moyen de pallier à la monotonie sexuelle du couple, l'homme se plaignant que sa femme ne peut pas « faire ça » avec lui alors que tout devient

[110] Informations réitérées à Coimbatore et à Chennai.

possible dans le cadre d'un échange avec un autre couple (Agarwal, 1994). Un bref survol des magazines disponibles dans les villes tamoules montrent le nombre important d'hommes entre 24 et 45 ans qui passent des annonces individuelles et dans une moindre mesure de femmes isolées ou mariées à la recherche d'une aventure fortuite : un couple cherche une jeune fille pour partager les joies du lit (sic), un autre cherche un garçon bien bâti et tolérant (sic). Un étudiant en médecine cherche une partenaire « *broad minded* » (sic). En bref, des annonces qui ressemblent en de nombreux points à celles lisibles en Europe. Un anglo-indien me fit part de ses liaisons établies par annonce et me dit qu'il avait chaque fois entre trois et cinq réponses favorables suite aux exigences de l'intitulé de son communiqué. A de rares exceptions près, les répondantes sont des femmes au foyer issues d'un milieu social intermédiaire qui, comme lui, ne cherchent qu'un rapport épisodique et n'envisagent pas de développer de relations suivies. La plupart sont mariées et assez jeunes, leurs maris étant souvent en déplacement et guère enclins à leur faire correctement l'amour. Pour lui, c'est de cette insatisfaction sexuelle et de cet ennui dans la vie quotidienne que découle la tendance de ces femmes à chercher ailleurs, de façon relativement discrète.

La sexualité après le mariage

Ces coupes ethnographiques autorisent un aperçu de la diversité des relations interpersonnelles propices aux rencontres sexuelles. La fréquence des pratiques sexuelles entre une personne célibataire et une personne mariée ne doit plus surprendre et s'intègre tout à fait dans les pratiques culturelles, plus ou moins perçues comme transgressives. On est maintenant en droit de se demander comment se déroulent les premiers rapports sexuels au sein du ménage, quelle place occupent les notions de désir et d'insatisfaction dans la vie du couple et ce qui pousse un des conjoints à aller voir ailleurs. Autrement dit, y-a-t-il des déterminants socioculturels qui génèrent les conditions d'infidélité et dans l'affirmative, quelle est la part du hasard et de l'inattendu ?

La recherche d'intimité et de sentiment

Il ressort d'un nombre croissant d'études et de témoignages que la quête d'une compréhension réciproque et d'une adéquation intellectuelle préalables à une union s'affirmeraient de plus en plus chez les femmes et les hommes de la classe moyenne (Madhujain, 1996; Menon, 1997 : 101-103). Suite à nos propres investigations, tout laisse à penser que ces exigences, choquantes et inacceptables en particulier pour les familles des impétrants, ne sont pas l'apanage des femmes éduquées et des couples modernes menant une vie active comme le laissent entendre les études citées.

Combien de femmes dans les slums et les quartiers défavorisés aspirent à une meilleure connivence, une meilleure entente avec leur mari ? Cette réciprocité affectueuse fait peut-être moins l'objet de revendications dans les débats qui précèdent l'alliance mais elle devient nettement plus explicite ultérieurement. L'absence de manifestation de sentiments, ou le manque de sentiments tout court, constitue une des lamentations les plus fréquentes chez les femmes rencontrées. Tara, d'un slum de Chennai, cohabite avec un mari violent et buveur qui la maltraite devant les enfants puis retrouve son mutisme une fois dessaoulé. A plusieurs reprises, elle a essayé de discuter mais il évite toute conversation et ne rentre que pour manger et dormir au domicile. Pour Tara, ce mariage virtuel est insupportable ; elle me dit avoir soif de réconfort, de quelqu'un qui la comprenne et de se sentir aimée. Non loin de là, une voisine ayant subi un sort équivalent a préféré quitter son mari malgré le discrédit de l'entourage. Elle s'est mise en concubinage avec un veuf âgé, (trop âgée ! dit-elle en riant), mais qui la considère comme une personne humaine. Autre exemple masculin : Vignesh, issu comme son épouse d'une famille pauvre de Coimbatore, ne supporte pas que sa femme Sarojini projette une ambition professionnelle et dispose de meilleures facultés

intellectuelles que lui. Il ramène le minimum d'argent nécessaire pour le foyer et exige désormais que Sarojini reste à la maison, s'occupe des tâches ménagères, se consacre à l'éducation des enfants et à la cuisine.

Inversement, des hommes ayant des épouses traditionnelles déplorent le comportement trop conventionnel (*karpu*) de celles-ci car cela les empêche d'avoir une vie de couple « moderne ». Un professeur de Coimbatore qui aimait sortir, fréquenter des amis et partir en voyage constatait avec amertume l'incapacité de sa femme à partager ses envies et ses goûts. Me prenant à parti, il me dit un jour alors que nous déjeunions ensemble :

> « Tu vois, cela fait dix ans que l'on est mariés, et je n'ai jamais réussi à la convaincre de manger en même temps que moi (...). Elle a été éduquée comme ça (...) et tu peux observer qu'en présence d'un hôte, elle s'efface, ne participe pas aux discussions et se retire de la pièce » (Sankar, 37 ans, Coimbatore).

Une autre connaissance de Madurai se plaignait que sa femme musulmane avait davantage de complicité avec sa propre mère à lui qu'avec lui-même. Par ailleurs, il ne supportait plus l'attitude dévote de son épouse à son égard. Il aurait aimé au contraire développer une relation plus égale, moins entachée de formalités rituelles. Lui demandant pourquoi ce n'était pas possible, il me répondit qu'il passerait pour un rigolo auprès de ses copains d'une part, et d'autre part pour un époux faible et immature auprès de ses parents, frères et soeurs, et y compris sa femme.

La vie maritale au sein de la famille élargie, sans compter la précarité de l'habitat, impose également des restrictions pour l'intimé conjugale. Chez les jeunes mariés, le contrôle de la belle-mère s'exerce jusque dans la sexualité du jeune couple. Il y aura des jours où la belle-mère fera dormir sa belle-fille à l'écart (pendant les menstrues, quand elle est enceinte, pendant le mois d'*adi* en août) ou exigera à ce que le nouveau-né dorme protégé entre les deux parents. Si les hommes préfèrent les femmes dociles et sans histoires, ces dernières ne savent plus très bien où se situer face à des maris *amma payyans*, appelés encore les *mama's boys* (les fils à maman) dans le nord[111]. La confrontation des rôles (épouse, brue, mère) rend la situation confuse : un pourcentage stupéfiant de femmes évoquent d'elles-mêmes à travers leur histoire de vie leur position inconfortable les premiers temps du mariage et de leur maternité. Les tiraillements internes et les conflits durement ressentis proviennent du comportement ubiquitaire de leur mari qu'elles découvrent d'un côté en tant qu'être immature, surprotégé, peu débrouillard et de l'autre en tant que faux mâle affublé d'une carapace « macho », prompt à faire preuve d'autoritarisme et d'intransigeance conjugale. Certaines vont jusqu'à percevoir leur époux comme un fieffé inconnu après plusieurs années de vie commune. La principale rancoeur féminine - ou plutôt le regret passablement digéré - reflète leur désappointement face à un mari ne se sentant apparemment pas concerné par le manque d'intimité. Même s'il est de coutume de ne pas montrer ses émotions, l'absence de témoignage de sentiments se fait cruellement sentir à tel point que des femmes, et réciproquement des hommes, s'interrogent sur la vie parallèle que peut mener leur partenaire. Si l'on devait sélectionner un mot pour désigner la nature des relations dominantes entre époux, on évoquerait, sans aucun doute, la *suspicion* née à partir du manque de communication. Ce point fondamental sera repris et développé à l'intérieur de différents contextes sociaux envisagés plus bas car il est à l'origine de maintes situations de vulnérabilité.

Afin de renforcer l'insuffisance de mes propres informations, je passerai succinctement en revue quelques études significatives, réalisées sur une grande échelle, concernant la vie de couple. Ces enquêtes prennent souvent la forme de sondages d'opinion mais apportent toutefois des informations intéressantes - à considérer toutefois avec circonspection et prudence - sur la perception de la qualité de la vie maritale. C'est ainsi qu'une enquête réalisée dans toute l'Inde sur 616 couples issus de la classe moyenne et résidant en milieu urbain en 1996, nous apprend que 94%

[111]Le même syndrome peut se retrouver dans une famille nucléaire quand l'homme habitué à vivre en étroit contact avec sa mère transfert cette relation sur sa femme.

des personnes estiment leur mariage réussi (Madhujain, 1996 : 98-99). La compréhension mutuelle demeure la qualité la plus recherchée (65%) alors que la satisfaction sexuelle au sein du couple arrive seulement en troisième position avec 34% des avis. La même proportion de l'échantillon affirme que la sexualité est une chose fondamentale au sein du couple, tandis que les autres restent évasifs sur la question. Parmi ces réponses dites évasives, seule une minorité évoque l'indifférence face à la sexualité conjugale. Moins de quatre femmes sur cinq se déclarent satisfaites des prouesses de leur partenaire. Les résultats laissent donc supposer que la satisfaction sexuelle est secondaire et qu'une majorité de personnes estiment un mariage réussi sans entente primordiale à ce niveau. Deux autres enquêtes citées par Moni Nag (1996) révèlent l'importance des relations extramaritales et cherchent à rendre compte de leurs motivations. La première, tirée du magazine *Debonnair,* réalisée à partir de 686 personnes observe que 56% des hommes mariés ont connu une relation extramaritale. Les partenaires sont choisies parmi les amies du couple (53%), les rencontres occasionnelles (26%), la parenté élargie (26%) et les collègues de travail (18%). Parallèlement, 32% reconnaissent avoir fréquenté des prostituées, tout en soulignant que la fréquence des visites dans les bordels est plus faible que du temps de leur célibat (Nag, 1994 : 515). Une enquête longitudinale de Promilia Kapur sur les femmes qui travaillent à Delhi dévoile en dix ans une hausse sensible de la tolérance vis-à-vis des relations extramaritales. Une des motivations principales est le refus ou l'incapacité du conjoint à assumer son devoir de mari (obligation sociale et sexuelle). N'oublions pas que les textes anciens mentionnaient déjà cette inaptitude du mari comme un manquement à son devoir conjugal (Mueller, 1866).

Cérémonie, violence et suspicion

Comprendre la sexualité en dehors du mariage demande avant tout d'envisager comment elle intervient au cours du mariage. Le première acte sexuel consiste en une célébration qui s'accompagne de rituels dont le contenu varie suivant la caste. Jayagan, un Harijan de Chennai, prit l'initiative de me raconter le déroulement de sa première nuit de noce avec Amritha. Une fois la cérémonie nuptiale accomplie, la famille de Jayagan conduisit le jeune marié en la demeure de ses beaux-parents. Il y resta une semaine où il fut traité avec tout les égards. Il recevait chaque jour de la nourriture non végétarienne en abondance préparée par sa belle-mère et servie par sa discrète épouse. Durant ce temps, le nouveau couple ne se parlait guère si ce n'est pour échanger quelques formules de politesse et quelques mots induisant le respect mutuel qu'ils commençaient à développer l'un pour l'autre. Durant cette période, l'éthique visait à ne pas se montrer intime, tant dans la conversation que dans les gestes et les actes. Ils dormaient séparément et feignaient de se comporter comme des inconnus l'un envers l'autre, destinés à se découvrir progressivement. Une période de sept jours d'attente fut choisie en fonction de considérations astrologiques (bien qu'elle eut pu être de 5, 7, 9, 11, 13 jours ou plus, en tout cas toujours un nombre impair). A la fin de la semaine, la famille de Jayagan vint le soir à une heure propice chercher le jeune couple vêtu de ses plus beaux atours pour les amener dans la résidence familiale de Jayagan. Il s'en suivit une courte cérémonie marquant le départ de l'épouse de chez ses parents. Quelques allusions à la nuit, mais sans plus : les femmes de la famille d'Amritha lui dirent de ne pas s'inquiéter, de faire ce que le mari voudrait et que tout se passerait bien. Pendant ce temps, le lit nuptial avait été préparé en fonction des conventions traditionnelles (décoration avec des fleurs de jasmin, encens, draps immaculés, etc.) pour accueillir les jeunes tourtereaux. Arrivés à destination, un repas non végétarien leur fut proposé et ils durent partager le repas en échangeant réciproquement des bouchées. A une heure précise calculée par la mère pratiquant la divination, on les invita à aller se coucher. Les membres de la famille quittèrent l'endroit exigu, comme s'ils devaient vaquer à des occupations diverses. Une fois seuls, Jayagan s'installa sur le lit et Amritha lui apporta un verre de lait qu'ils burent ensemble. Ils se regardèrent longuement dans les yeux[112], puis commencèrent à se

[112] Ce qu'ils n'avaient jamais fait auparavant.

caresser et se déshabillèrent progressivement... Après leurs premiers ébats, la jeune femme ayant perdu sa virginité se leva à l'aube alors que tout le monde dormait. Ou plutôt feignait. En vrai la mère, toujours en alerte, veillait discrètement à ce que les rituels se déroulent correctement. Amritha prit son bain purificateur et pratiqua ses premières ablutions d'épouse. Elle se rendit ensuite au temple familial, effectua sa première *puja* devant les ancêtres de son mari et, avec l'aide tacite de la belle-mère, commença à préparer la nourriture : maintenant débutait son devoir domestique de femme au foyer. Pour cette fois, la mère de Jayagan lui dit en catimini d'aller rejoindre son époux et qu'elle-même allait s'occuper de la préparation culinaire.

Pour eux, la première union semblait indiscutablement une réussite. Plus tard, je demandais à Jayagan, puis à sa femme séparément, s'ils n'avaient pas été anxieux au moment de leur première intimité : ils me répondirent que dans le slum tous les jeunes apprennent très tôt en quoi consiste une relation sexuelle ne serait-ce qu'en raison de la promiscuité dans laquelle cohabitent les familles, ainsi qu'en raison des histoires et des nombreuses discussions qui tournent autour du sexe.

La première relation sexuelle ne se déroule donc pas systématiquement le jour du mariage. Une mise en confiance progressive peut s'y substituer. Inversement, une relation sexuelle suivie d'une grossesse peut accélérer le processus du mariage, de même qu'une relation sexuelle forcée peut aboutir à une alliance contrainte. Commençons par un paradoxe : le mariage peut subvenir après un viol. Quand j'habitais près de Coimbatore, deux adolescents abusèrent d'une jeune fille dans les champs. Les parents portèrent plainte au commissariat. Tout le monde fut convoqué et le problème fut résolu en mariant *illico presto*, dans le poste de police, l'initiateur du viol avec son infortunée victime. Tous deux appartenaient à la même caste et le lendemain la jeune fille aménageait chez sa nouvelle famille. Une autre fois, le fils d'un riche propriétaire terrien entretenait une relation ancillaire, plus ou moins exercée sous la contrainte, avec une jeune Harijan. Les membres de la communauté de la fille prirent les jeunes gens sur le vif, les attachèrent à un arbre et après avoir convoqué pour jugement les autres membres du *ceri*, forcèrent le jeune imprudent à passer le *tali* autour du cou de la fille. Certes, les enjeux autour de cette union forcée dépassent le cadre de l'alliance et révèlent les stratégies de négociation de contre-pouvoir exercées entre communautés au statut inégal, mais les conséquences pour la jeune fille n'en restèrent pas moins ambivalentes[113].

En dehors de ces situations peu courantes, la tendance consiste comme pour Jayagan et Amritha à reporter le premier rapport sexuel au sein du couple quelques jours après l'échange de *tali*, en particulier quand les jeunes mariés se rencontrent pour la première fois lors de la cérémonie (cas le plus fréquent). Mais le premier contact sexuel ne laisse pas forcément de bons souvenirs et l'idéologie orthodoxe reste souvent lettre morte. De nombreuses femmes gardent une image traumatisante de leur premier rapport sexuel avec leur époux, d'autant plus qu'elles se marient jeunes. Ganika, Radhika et Sundari connaissent le même parcours : issues de villages près de Madurai, elles se marièrent juste après la puberté et furent prises de force dès la première nuit par des hommes qui étaient encore des vieillards inconnus quelques jours auparavant.

Radhika eut si mal qu'elle se refusa par la suite à son mari qui se mit alors à la frapper régulièrement. A force de violence, elle décida de s'échapper, prête à tout risquer pour ne pas endurer cette situation. Sundari, quant à elle, parle de son premier rapport marital en terme de viol. Elle fit part des douleurs physiques et de son indisposition à sa belle-mère et ses belles-soeurs, leur demandant de l'autoriser à revenir quelques temps chez ses parents : mais les femmes emboîtèrent le pas du rejeton familial, insultèrent Sundari et la maltraitèrent jusqu'à ce qu'elle déserte la demeure. Ganika dut satisfaire en plus de son époux son beau-frère aîné. Quand elle résolut de raconter l'histoire à ses parents, elle fut chassée de la famille car jugée complice, mythomane et nymphomane.

---

[113] Le garçon restera avec elle quelque temps puis, une fois les tensions apaisées, sa caste le remariera. Conséquence: la fille sera délaissée et mise en marge par sa propre communauté. Cinq ans après, elle vivait seule à l'écart du *ceri*. D'ordinaire les histoires de ce genre se règlent par la communauté et s'arrangent moyennant amende dont le montant est fixé par le *panchayat*.

A quinze ans toutes trois avaient quitté leur belle-famille, vivaient isolées et dans la précarité à Madurai. Des exemples pourraient s'étendre à nos trois cercles d'observation ainsi que dans de nombreuses régions du pays : la fréquence du traumatisme sexuel nuptial décrit en Uttar Pradesh, état du nord, par Khan et Townsend (1996) et à Mumbai par Promilla Kapur (1994) montrent en quoi, selon les auteurs, un départ si désastreux pousse un certain nombre de femmes à quitter rapidement leur foyer et à se retrouver dans les méandres de la prostitution urbaine.

De tels abus n'épargnent pas les classes moyennes et supérieures. L'équipe du projet (G. Gunavathy, G. Geetha, S. Santosh, D. Thiagarajan) en a décelé dans une moindre proportion par rapport aux populations défavorisés au cours des interviews et des observations de terrain, mais les trajectoires rapportées témoignent de circonstances traumatisantes similaires chez les gens vivant plus confortablement. Au cours de discussions avec des femmes de la classe moyenne à Madurai et à Chennai mariées assez tôt (avant 22 ans), la plupart se disaient non préparées, insuffisamment informées[114]. Si d'un côté la jeune fille a suffisamment été conditionnée pour considérer l'acte sexuel comme un de ses premiers devoirs maritaux à se soumettre, la première expérience sexuelle de l'épouse avec son mari est retracée comme un acte physique sans sentiment, douloureux et même humiliant et terrifiant.

Éventuellement, une relation prémaritale peut précèder une alliance annoncée. Il arrive qu'une jeune fille inquiète de la proximité de son mariage s'enquiert d'avoir une relation sexuelle avec un autre homme. Les quelques exemples recensés de la sorte n'autorisent aucune généralisation mais montrent cependant la réceptivité possible à l'égard d'une aventure sexuelle, soit pour ne pas être trop ignorante la première fois avec le mari, ou sachant qu'après ce ne sera plus pensable. Les impressions diffèrent énormément en ce qui concerne les femmes qui se marient plus tard. En général, elles ont glané un savoir sur la sexualité, parfois acquis une expérience et détiennent davantage de confiance personnelle.

Regardons à titre d'illustration la manière dont les rapports sociaux se négocient entre homme et femme dans un slum de Chennai et conduisent à des pratiques de répression sexuelle au sein du ménage. En dehors des formes d'agressions physiques et verbales courantes (et réciproques), il existe des formes insidieuses de violence aboutissant à de profondes dissensions. Le facteur le plus évoqué parmi les sources de discorde est le contrôle économique exercé par les hommes. Ce contrôle dénote une façon de montrer leur pouvoir, bien que bizarrement des maris sincères ne réalisent pas le besoin de donner plus qu'un strict minimum estimé insuffisant par leur épouse. Les femmes dont les maris ne donnent pas - ou trop peu - d'argent pour subvenir aux besoins élémentaires déplorent les dépenses inutiles et nuisibles de leur conjoint : cinéma, consommation d'alcool, sortie entre collègues et amis dans les restaurants, vadrouillage. Comme la plupart du temps les maris ne rendent pas compte de leurs activités à l'extérieur du foyer, de nombreuses épouses ignorent les passe-temps de ces derniers mais ne se dupent pas.

Les femmes travailleuses ne sont pas exemptes de la soumission économique. Fréquemment, des épouses exerçant une profession rémunérée donnent leur salaire à leur belle-famille, et doivent en retour faire des pieds et des mains pour obtenir ce dont elles ont besoin pour entretenir le foyer ! Pour y suppléer, ces mêmes femmes demandent crédit aux boutiques et empruntent régulièrement de petites sommes aux prêteurs d'argent moyennant intérêt. La venue de ces prêteurs d'argent dans un bidonville de Chennai est emblématique de cette situation endémique : un jour, tandis que j'étais en train de converser avec des habitants, ledit prêteur effectuait sa tournée hebdomadaire; il s'arrêtait pour ainsi dire dans toutes les maisons : récoltant les intérêts ici, concédant un nouveau prêt là-bas, notant minutieusement le détail des opérations dans son épais carnet. Seules les rares femmes en contact avec des organisations féminines - généralement mal vues par les leaders des

[114]Geetha me raconta comment, un jour où elle avait amené à la faculté de Chennai un livre traitant de la sexualité, deux amies célibataires et une femme mariée se précipitèrent pour s'emparer à tour de rôle de cet inespéré objet d'information.

slums - parvenaient à créer des tontines et échappaient ainsi à ce type d'endettement. Mais elles ne représentaient qu'une minorité.

Une majorité de femmes subit donc un désengagement de leurs conjoints à qui elles reprochent de ne pas faire face à leurs responsabilités familiales. Si des épouses acceptent leur sort tant bien que mal - adoptant une attitude d'abnégation et prenant l'initiative de se débrouiller elles-mêmes - d'autres manifestent leur désapprobation et réagissent plus concrètement. Deux stratégies principales dominent : le refus de se soumettre aux sollicitations sexuelles du conjoint et la désertion provisoire du foyer. Commençons par la dernière : les séparations répétées consistent en une forme courante de protestation. Généralement chaque rupture dure peu de temps : la femme qui part avec ses enfants n'a guère d'endroit où aller. Très vite dans sa famille - le seul havre temporaire où elle puisse se rendre - on lui fait comprendre que sa place n'est plus ici, que l'insoumission, même compréhensible, a ses limites et qu'elle doit s'en retourner auprès de son mari. Permina, 30 ans, est partie plus d'une vingtaine de fois : elle ne sait plus que faire et n'en peut plus. A chaque fois, le même rituel resurgit : la dispute atteint son climax, elle se réfugie chez sa soeur qui au bout d'une semaine la convainc de retourner à sa place. Entre temps, le mari effectue une visite et promet de changer de comportement mais s'empresse de lui passer une raclée le jour des retrouvailles. Dans des cas extrêmes comme celui d'Uma, la femme réussit à être placée avec ses enfants dans une institution spécialisée mais rares sont les places et longue est la liste d'attente.

La seconde stratégie qui consiste à interdire au mari toute relation sexuelle conjugale se négocie difficilement. Dans les cas où le mari est ivre ou totalement désengagé de la marche du foyer, la femme se sent davantage en confiance et plus forte pour asseoir son refus, mais les hommes savent retourner cette forme de contestation à leur avantage. En effet, dans un cas comme dans l'autre, l'attitude de la femme se commue en objet de controverses et de son comportement de désertion ou de refus sexuel naît la *suspicion*. Loin de se restreindre à une affaire interpersonnelle, les conflits engendrés concernent toute la parenté et le voisinage. Chacun des deux partenaires en est conscient mais l'homme sait mieux tirer son épingle du jeu en jonglant avec les valeurs normatives de la société patriarcale. C'est ainsi que celui qui se voit refuser le lit nuptial a vite fait de créer une scène familiale afin d'alerter délibérément l'entourage. En premier lieu, l'environnement ne manquera pas de reprocher insidieusement à la femme de vouloir passer pour une célibataire libre de ses mouvements. On en vient à émettre des doutes sur sa fidélité : si celle-ci ne veut pas de son mari, c'est qu'elle trouve satisfaction ailleurs. La famille de l'épouse risque d'être prise à parti : comment les parents ont élevé leur fille ? D'ailleurs la mère et la soeur ne sont-elles pas un peu pareilles ? Lors de ces esclandres fumeux auxquels j'ai assisté à trois reprises, deux groupes se forment : les partisans du mari et ceux de la femme avec éventuellement des négociateurs. La crise s'étend comme une traînée de poudre et des conflits non encore exprimés peuvent voir le jour chez d'autres couples participants. Très vite, la situation devient chaotique et les échanges verbaux oublient la demi-mesure. La suspicion, qui sert à déclamer la femme, devient l'argument mis en avant à l'encontre de l'épouse qui quitte son domicile conjugal et de celle qui décide de pratiquer l'abstinence sexuelle comme marque de désaccord. Il s'avère que dans les deux cas, on met en doute sa sincérité, on laisse entendre qu'elle va sûrement voir ailleurs et que sa prétendue révolte n'est qu'un prétexte pour mieux parvenir à ses fins. En somme, bien souvent, les répliques violentes des femmes ne font qu'accroître la façon dont leur mari les maltraite et la violence à l'encontre de l'épouse ne fait que s'intensifier. Toutefois, la suspicion deviendra réciproque : la femme qui soupçonne son mari d'entretenir une « régulière » (*keep*) ou d'avoir recours aux services des prostituées fait naître des sources de conflits supplémentaires qui pèsent en sa faveur, même si pour des questions d'honneur elle décide de garder le secret pour elle. Dans les cas de relations extramaritales dénoncées, le principal reproche est moins le fait de coucher avec une autre femme, même si cela confère une importance, que de dilapider l'argent censé revenir au foyer. Entretenir une autre femme, débourser des sommes conséquentes pour le commerce du sexe sont des critiques qui reçoivent des échos dans l'environnement social et contribuent à générer des mécanismes de solidarité vis-à-vis de l'épouse délaissée.

En l'absence de l'autre

Hormis ces circonstances d'adultère dévoilées, les hommes s'accommodent sans trop de difficultés de ces situations équivoques. Les femmes plus rarement. En conversant avec les maris, il est frappant de constater que face à la récrimination qui les met sur la sellette, ils se considèrent comme des victimes, mal compris de leur parèdre et estiment que, de toutes manières, une épouse ne peut agir comme cela. Atteints dans leur dignité d'homme, la suspicion apparaît non seulement comme un alibi mal déguisé mais comme un sentiment éprouvé. Or, cette absence temporaire - ritualisée pourrait-on dire - de la femme au foyer et son refus sexuel *légitiment* la recherche d'une autre partenaire sexuelle pour l'homme. Dans ces cas précis, la responsabilité de la relation extramaritale intentée par l'homme incombe à la femme.

La permissivité s'associe à la légitimité en l'absence d'un acquiescement inconditionnel de l'épouse. Ecoutons le point de vue des hommes sur leur multipartenariat. D'emblée, toute justification serait irrecevable pour une épouse. A l'inverse, un mari bénéficie de circonstances atténuantes. Les hommes évoquent la frigidité de leur compagne, leur manque de coopération et d'entrain, le désir de changement, une sexualité dysfonctionnelle au sein du couple. A cela s'ajoutent les problèmes de place, la pudeur de la femme (qui refuse l'acte sexuel en raison du manque d'intimité), les moments où l'épouse n'est pas disposée (période de fertilité, règles, temps de grossesse, fatigue physique, etc.).

Pour obtenir davantage d'informations à ce sujet en évitant les questions standardisées susceptibles de créer un effet de désirabilité sociale, une solution compensatoire fut de rechercher un complément d'information auprès des femmes dans la prostitution et auprès des concubines (*keep*) auxquelles nous eûmes accès sans grande difficulté grâce au réseau d'information mis en place (Cf. fig. 1). Les premières affirment que leur clients aiment discuter et parler. Des choses se disent difficilement à une épouse, tout comme on n'ose pas faire part de certains griefs à une personne familière. Certains hommes se mettent en quête d'une confidente. Avec une femme que l'on rétribue, on achète un droit de parole et on espère des répliques. Mais au delà d'une personne affidée, les clients aiment aussi insulter, prononcer des paroles salaces, dauber leur partenaire durant l'acte sexuel et réciproquement attendent des mots obscènes de la part des femmes. Des professionnelles de Madurai me racontaient comment des hommes veulent qu'on leur commente l'acte sexuel, qu'on les félicite de leurs prouesses sexuelles. Les prostituées expertes savent alors jouer sur des cordes sensibles pour extirper de l'argent supplémentaire (*tip*).

Les refus répétés des épouses pour des pratiques particulières, notamment la fellation, constituent un autre motif pour courir après une relation extramaritale . Il y a même des actes que le mari n'ose pas envisager avec son épouse : il recherchera alors une fille à qui « l'on peut manquer de respect » et avec laquelle on peut exiger tout ce que l'on veut : depuis la déglutition du sperme jusqu'à la relation anale en passant par des postures variées; le préservatif agit alors comme un trublion, un trouble-fête. Mais loin s'en faut de généraliser car la majorité des prostituées reconnaissent le caractère très conventionnel de leurs clients et ironisent sur le manque d'esprit d'innovation de ces derniers qui n'ont d'autre but que de se soulager d'une envie incontrôlée. En ce qui concerne l'épouse qui « va chercher ailleurs », on a déjà fait valoir que l'insatisfaction sexuelle représentait un facteur important. Cependant une tendance plus nette chez la population féminine que masculine vise à justifier la relation extramaritale comme un besoin de se sentir bien, respectée et réconfortée par quelqu'un d'attentionnée. Après tant de déboires, on serait tenté de dire, en exagérant un tant soit peu, que les hommes ne sont pas attirés par les femmes qu'ils épousent ou qu'ils veulent épouser. L'homme espère comme épouse une bonne cuisinière (surtout !), une femme discrète et timorée qui s'occupera de ses parents. L'homme rêve aussi d'une femme docile qui accepte sans rechigner ses sollicitations sexuelles. A l'inverse, la femme que l'homme aime fréquenter et séduire est celle qui est comme lui : libre, énergique, mobile, disponible et critique. En somme, l'anti-épouse. L'impossibilité de réunir en une entité ces deux modèles de femmes opposées incite moult maris à prendre une concubine (*keep*) qu'ils entretiendront discrètement.

Posséder une *keep* : le rêve caché de tout Tamoul ? Non, mais l'on ne peut s'empêcher de reconnaître sa fréquence autant dans la classe supérieure (on dira alors comme en Europe « avoir une maîtresse »), que chez les plus pauvres et dans la classe moyenne censée pourtant le mieux respecter la tradition et la pudibonderie. L'abondance des proverbes populaires en langue vernaculaire qui commente la polygamie des homme est révélatrice de cette tendance masculine mi-naturelle, mi-culturelle (aux yeux des intéressés). Cette pratique est d'autant plus facilitée que l'homme se déplace fréquemment et plus librement. La mobilité spatiale rend possible l'établissement de vies parallèles : cela peut s'observer chez des hommes d'affaires, des négociants, mais aussi des ouvriers itinérants de chantiers, des représentants et des fonctionnaires mutés. Il existe toute une palette de situations envisageables : depuis la concubine que l'on garde pour un temps jusqu'à la femme que l'on épouse secrètement (en second mariage) et avec qui l'homme fonde une seconde famille dans une autre ville, partageant ainsi son temps d'un foyer à l'autre. Les femmes choisies comme deuxième épouse ou comme partenaire occasionnelle sont en majeure partie des femmes célibataires ayant un âge avancé, des veuves et des femmes abandonnées. Une enquête réalisée conjointement avec l'ONG Image sur cent femmes dans la prostitution à Madurai montre également que plus de la moitié d'entre elles se considèrent « keep », à 90% auprès d'un homme marié et à 10% auprès d'un célibataire qu'elles espèrent, illusoirement, épouser. Plus rarement la *keep*, qu'il faut bien distinguer alors de la seconde épouse que l'homme prendra sous son toit, peut être une jeune fille achetée ou extirpée à sa famille moyennant un degré plus ou moins fort de contraintes (sociales, économiques).

Autrement dit, ce que les Tamouls appellent familièrement des *keep* sont des personnes isolées, en situation de précarité familiale et sociale mais pas forcément économique.Il s'agit de femmes célibataires ou anciennement mariées pour qui un mariage arrangé n'est plus possible, ni même un mariage normal tout court, compte tenu de leur statut social (personne isolée, séparée, veuve, « vieille fille ») qui les rend indésirables, moins pour leur conjoint potentiel que pour l'environnement social et la famille de ce dernier.

Il apparaît clair que les relations sexuelles à l'intérieur du mariage ne perdurent pas seulement pour la quête de plaisir : la notion de devoir à accomplir, l'hygiène corporelle inhérente à une certaine régularité des rapports sexuels en sont parties prenantes. Un poncif tamoul énonce que le mariage canalise la sexualité en même temps que la sexualité canalise le mariage. Mais elle le canalise différemment suivant les sexes. Quand Shanaz, une musulmane de Chennai, découvrit l'adultère de son mari, elle provoqua un esclandre dans sa belle-famille, mais la mère de son époux se rangea du côté de son fils et coupa court au procès d'accusation en affirmant à Shanaz que la fidélité sexuelle concerne uniquement l'épouse. Shanti de Madurai eut le malheur de tromper ouvertement son mari qui lui-même découchait souvent car il vivait par intermittence avec une seconde femme. Les parentes et voisines de son quartier l'isolèrent et l'empêchèrent alors de prendre de l'eau dans le puits tubé collectif. Exemples banaux qui rappellent que les relations extramaritales font l'objet de répressions sévères chez la femme alors qu'une certaine permissivité est accordée à l'homme.

Identités sexuelles alternatives

On ne peut évacuer les pratiques homosexuelles d'une étude sur la sexualité dans la mesure où les relations intimes entre personnes du même sexe sont extrêmement courantes dans le sous-continent indien, qu'il s'agisse avant où après le mariage. Dans le prolongement des travaux américanistes, un nombre croissant d'études s'intéressant à la construction sociale de la personnalité regardent de plus près la manière dont les identités sexuelles se façonnent dans les sociétés asiatiques. Une critique intentée par ces recherches imprégnées du concept de relativisme culturel avance que les notions d'hétérosexualité, d'homosexualité et de bisexualité sont inadéquates pour exprimer identités et comportements sexuels des populations indiennes (Khan,

1994a : 15, Khan, 1994b). Mieux vaut parler d'hommes qui ont des relations sexuelles avec des hommes (*men who have sex with men*). Idem pour les femmes. Outre le fait que c'est un truisme d'avancer que la personnalité est le produit de la société (évidence qu'il s'agit donc de dépasser), on peut rétorquer que ces nouveaux concepts sonnent creux et, dans bien des cas, vont à l'encontre des revendications des personnes elles-mêmes. En témoignent la mobilisation des *alis* (transsexuels, eunuques) et les mouvements *gays* qui émergent dans le Tamil Nadu dont les protagonistes, que nous connaissons personnellement, aspirent à la reconnaissance d'une identité homosexuelle et dénient toute désignation neutre « d'homme ayant une pratique sexuelle avec un autre homme ». Il est inéluctable que ces revendications proviennent de modèles exportés mais elles témoignent d'un souci limpide et sans ambiguïté de se démarquer d'une étiquette de sexualité refoulée, anormale et a-sexualisée. Dans d'autres cas, il est clair que des femmes qui ont connu des rapports orovaginaux avec une autre femme, et qu'un étudiant ayant expérimenté des contacts sexuels avec un de ses camarades ne se définissent pas pour autant comme des individus appartenant à la communauté des homosexuels ou des lesbiennes[115], communautés qu'ils ignorent d'ailleurs complètement. Il s'agit donc de nuancer les propos et d'identifier les situations où la notion de groupe d'appartenance existe et celles où elle n'a aucune pertinence. Cette parenthèse étant, j'utiliserai ici les catégories propres aux acteurs quand elles apparaissent clairement définies. Pour ceux dont le comportement sexuel n'est pas forcément le reflet d'une identité sexuelle déterminée, je préfère utiliser les concepts d'identité sexuelle alternative et d'identité sexuelle cumulative qui permettent de rendre compte d'une juxtaposition de comportements, sans introduire pour autant un connotation de déviance.

Mariages d'homosexuels

Le néophyte qui visite l'Inde pour la première fois est d'emblée surpris par la proximité physique des relations entre personnes du même sexe. Les hommes se tiennent la main, se serrent mutuellement, s'assoient l'un sur l'autre dans le bus. Une multiplicité d'autres gestes rendent souvent perplexe le nouvel arrivant qui perçoit, à tort, ce comportement révélateur soit d'une attitude homosexuelle, soit d'une attitude compensatoire, voire refoulée, relative aux interdictions de relations de proximité entre sexes différents. Ces impressions rendent encore plus dubitatif l'étranger quand il se trouve lui-même pris dans le réseau d'échange symbolique de ces gestes. Même si l'on sait que l'on provient d'une autre culture, et de surcroît étant ethnographe, on ne peut s'empêcher de ressentir un certain malaise qui nous renvoie à notre propre inhibition culturelle. A côté de ces gestes trompeurs et dont il serait hasardeux d'accorder trop de signification sexuelle à la manière des analyses pessimistes freudiennes (1983), il existe parallèlement une autre symbolique corporelle et attitudinale, plus discrète et dont le code n'est connu que de ceux qui recherchent explicitement la compagnie de personnes du même sexe. Shekar, un des initiateurs du mouvement *gay* à Chennai, m'amena avec lui, me montra une partie de ce code de reconnaissance entre homosexuels, me fit observer les mouvements de corps et les mimiques qui constituent autant l'incitation que la connivence.

L'homosexualité a existé de tous temps en Inde. Elle est rapportée par les sources historiques (Basham, 1967 : 166-189) et décrite dans le *Kamasutra,* bien que les chapitres y ayant trait ont été rarement traduits[116]. De nos jours, elle échappe à toute comptabilité y compris à toute définition unique en ce sens que les mouvements *gay*, qui constituent la partie visible de l'iceberg, se confinaient jusqu'à une période récente à Delhi, Mumbai et Chennai et se restreignaient à une élite sociale urbaine (Joseph, 1996). A côté de cette sexualité affirmée par une minorité occidentalisée, coexistent des homosexualités courantes, tantôt isolées et refoulées, tantôt faisant l'objet de

[115] Pour le lesbianisme en Inde voir les articles de S.Wadhwa (1995a & b) et son prochain livre à paraître en Angleterre (aucune édition indienne n'acceptait à l'époque sa publication) intitulé *Ecology of desire*.

[116] Conversation avec un pandit de New-Delhi (1998), spécialiste de la traduction d'anciens textes.

multiples réseaux sociaux dont il serait trop long de débattre ici. Ces homosexualités telles qu'elles sont vécues en Inde ne se restreignent pas aux pratiques sexuelles, mais englobent une manière de vivre et de concevoir la masculinité. Inversement une pratique sexuelle avec une personne du même sexe n'est pas forcément révélatrice d'une tendance homosexuelle. Il s'agit donc de distinguer une homosexualité situationnelle ou *par défaut,* donc occasionnelle, latente ou temporelle et une homosexualité *de préférence* même si elle n'est pas toujours affichée en raison des multiples pressions sociales. La première concerne les événements qui peut subvenir à tout moment de l'adolescence et du célibat de la personne. Un très petit nombre d'études montrent que les relations sexuelles entre personnes de même sexe font partie de l'itinéraire d'apprentissage sexuel et de l'expérience sexuelle chez les jeunes dans le sous-continent indien (Khan, 1994b; Meena, 1997, Silva et Schensul, 1997a et 1997b). De telles situations, encore plus clandestines (Joseph, 1997), existent chez les jeunes femmes et ont été rapportées par nos informantes dans divers pensionnats de collèges des trois villes. Citons par ailleurs l'identification de réseaux de lesbiennes à Coimbatore et à Chennai ainsi qu'en témoignent les articles de Wadhwa (1995a et 1995b) : quelques unes sont célibataires mais la plupart, à l'image des hommes qui se sentent profondément homosexuels, n'ont pu éviter un alliance arrangée et sont donc épouses et mères. Des hommes célibataires nous ont fait part de leur expérience sexuelle avec un compagnon de classe avec qui ils partageaient la même chambre, avec un copain qui se rendait régulièrement chez eux. Ganesh, par exemple, explique qu'il ne s'est jamais senti spécialement attiré par les hommes, même s'il a eu des échanges répétés de caresses intimes avec des camarades jusqu'à son mariage. Sa réflexion résume parfaitement la diversité des discours entendus autour des pratiques entre hommes :

> « Lors de l'adolescence, ce sont des circonstances de retrouvailles chez l'un ou chez l'autre, ou bien au pensionnat qui ont favorisé par hasard des relations avec un copain. Ce fut toujours éphémère et ça n'est jamais allé bien loin (c.-à-d. : pas de rapport anal pénétratif, ni sexe oral). C'est la facilité d'être ensemble qui se prête à la proximité physique. Et puis les filles semblent hors d'atteinte; mais dès que l'on a accès à une femme, ce genre d'attouchement sexuel et d'attirance disparaît, en tout cas pour moi. (...) il y en a, par contre, qui peuvent s'habituer et aimer ça, vouloir continuer ».

Pour d'autres hommes, le fait de se rendre auprès d'une prostituée ne représente pas une démarche éthique acceptable et leurs expériences avec un autre homme, le plus souvent également un confident, s'interprète comme un compromis entre l'abstinence et l'acte sexuel avec une femme facile. Il n'est pas impossible que ces initiations révèlent *a posteriori* un désir d'homosexualité prononcé comme en témoignent les récits de Ramesh, Govidam et Sudipta de Chennai. En effet, à l'inverse de ceux qui dénotent un souci de se démarquer d'un statut d'homosexuel et soulignent un état d'esprit passager sans implication pour leur sexualité future, ces trois adultes de moins de 25 ans rejoignent la catégorie de ceux qui se disent les « nouveaux *gays* » et affirment avoir découvert leur sexualité intime tardivement en raison des blocages induits par « la société patriarcale et machiste tamoule ». Il existe à Chennai, Coimbatore et Madurai des points de rencontre pour les homosexuels. Les plus anciennement connus à Chennai sont le bord de mer, quelques parcs et autres lieux publics. S'y rencontrent des jeunes en quête d'un partenaire mais aussi ceux exerçant dans la prostitution ainsi que leurs clients potentiels. Les endroits aérés comme la plage et les espaces de verdure sont également des lieux où se déroulent les rapports sexuels pour ceux, majoritaires, qui n'ont pas d'autres endroits où se rendre. Cependant il n'existe pas de communauté unique regroupant tous les homosexuels. Vers la grande plage de Marina par exemple, une ségrégation spatiale se double d'une ségrégation sociale : au nord, siègent les *gays* appartenant aux classes supérieures et plus bas se tiennent ceux issus de classes sociales plus modestes. Entre ces deux clans, on ne se mélange pas, ni dans les relations sociales ni dans l'intimité.

Au delà de ces groupes d'appartenance, il existe des individus se considérant homosexuels et vivant dans un isolement total, entrecoupé par de relations éphémères avec d'autres hommes.

Nilangui, 28 ans, habite un petit village tout près de Coimbatore : journalier agricole et célibataire car impotent avec les femmes, tout le village connaît sa tendance efféminée. Il jouit d'une réputation ambiguë : à la fois réputé pour son obsession qui le pousse à approcher les jeunes du coin, d'autres lui témoignent une certaine condescendance car de par son statut de *pottai*, il a facilement accès à la société féminine du village et sert d'intercesseur (en échange de services rétribués en nature !) à ceux - hommes ou femmes - désireux de trouver un partenaire mais éprouvant des difficultés à effectuer eux-mêmes la démarche. Un rôle similaire est dévolu à Surya de Madurai, originaire du *jati* des Pramallai Kallar : dans sa jeunesse, sa réputation de garçon doux et fiable à qui les femmes confiaient leurs secrets et demandaient toute sorte d'aide se développa en même temps qu'il sentait naître en lui une propension sexuelle envers les hommes. Il considérait toutes les femmes comme des soeurs et des complices et conservait un mauvais souvenir d'une voisine qui avait l'habitude de lui toucher les parties génitales. Plus tard, après avoir choisi le jeu de la visibilité sociale et étant parvenu à convaincre sa famille de son impossibilité de vivre avec une femme, il resta le confident des voisines et de ses amies intimes *for ever*, mariées et célibataires. Il allait conserver l'accès à l'intimité de leur maison, là où aucun autre homme étranger n'aurait eu le droit de pénétrer. Connaissant sa propension sexuelle, on le considérait en effet comme inoffensif. Peu à peu, il devint un intermédiaire bien commode entre hommes et femmes : fréquentant les uns et les autres, il pouvait favoriser les rencontres.

Le courage dont Surya fit preuve devant sa famille et son environnement social reste toutefois peu emblématique de la réaction courante des autres homosexuels. Rares en effet sont ceux qui ne finissent pas par se marier, sous la pression de leur famille, n'osant pas révéler un statut décrié, n'étant pas en mesure de négocier les enjeux autour de leur propension (Basu et Langer, 1997) et préférant jouer sur une double identité. Parmi les membres de la communauté *gay* que Shekar me fit rencontrer, peu finalement osaient défier l'ordre familial et moral. Un tel n'ayant encore jamais eu de relations avec une femme, acceptait que ses parents cherchent une alliance pour lui - sinon ses frères et soeurs en subiraient les conséquences - tandis qu'un autre connaissait une vie maritale normale à côté de sa vie homosexuelle cachée. Là se retrouve une des constantes : la vie conjugale mixte ne signifie pas un arrêt des pratiques homosexuelles. Dans les cas extrêmes où l'homme impotent ne peut satisfaire son épouse, les conflits émergent rapidement et, dans le meilleur des cas pour la femme, aboutissent à une désunion. Séparation de fait mais pas séparation de corps pour peu que le malchanceux couple soit issu d'un milieu social conventionnel où le divorce est impensable. Une autre possibilité surgit qui favorise la relation triangulaire avec le « mari » de l'homme. Anup et son partenaire Senthil vivent ladite situation depuis presque dix ans. Le premier, incapable de satisfaire sa femme Parvati et étant lié à son partenaire Senthil par un lien symbolique aussi fort que le lien social qui l'unit par le mariage à son épouse, demanda en contrepartie à Senthil de devenir l'amant de sa femme Parvati. Celui-ci accepta à condition qu'ils fassent chaque fois l'amour à trois, et Parvati finit également par concéder, non sans avoir eu au début l'impression de recevoir un électrochoc suite à l'annonce de cette proposition.

Cette pratique triangulaire, loin d'être ponctuelle, a été identifiée par notre équipe à Chennai et Madurai, au moment même où des hommes du mouvement *gay* de Chennai attestent son existence dans d'autres villes du Tamil Nadu. Parallèlement, une autre catégorie d'hommes *gays* ne dévoilent pas leur identité à leur épouse et réduisent leur hétérosexualité autant qu'ils le peuvent. Certains comme Vishwa, Murugan et Mani accordent à leur femme le droit de fréquenter d'autres hommes du moment que cela ne se sait pas, au même titre qu'ils restent discrets et ne revendiquent pas ouvertement leur statut de *gay*. Une autre solution, la plus courante car la moins engageante, revient à adopter un comportement bisexuel : une relation conjugale normale avec sa femme renchérie d'une relation extérieure dans le cadre d'un autre mariage. Ce point mérite que l'on s'y arrête.

Si, à partir d'un certain âge, la plupart des hommes se considérant homosexuels vivent maritalement avec une femme, ils sont, à peu d'exceptions près en pays Tamoul, également unis avec un homme. Ce mariage masculin précède généralement l'alliance mixte et lui succède. Mots apparentés. Curieusement de telles pratiques n'ont jamais été abordées dans les études sociales, à

notre connaissance, en dépit de leur récurrence en Tamil Nadu. Peut-être parce que la loi ne concède aucune existence à ces pratiques - l'homosexualité et *a fortiori* les mariages entre hommes étant illégaux - qui ont pourtant une grande valeur symbolique et attribuent une reconnaissance sociale aux intéressés, bien qu'elle se limite à l'intérieur d'un réseau limité de personnes concernées.

Frankie, un anglo-indien tomba amoureux de Biswal, un chrétien comme lui, qui travaillait dans le même hôtel. Au bout de quelque temps, ils décidèrent de « sacraliser » leur liaison. Ils se rendirent avec une bande d'amis dans une église de Chennai durant un office et consacrèrent leur relation devant la vierge Marie et les anges. L'un des deux était habillé en sari et ils se promirent fidélité et amour. Cette union correspond à à leurs yeux à une alliance aussi solide que celle au sein d'un couple mixte et incarne pour les homosexuels une *institution du dedans*. (Rappelons aussi que le mariage en Inde est rarement accompagné d'une procédure civile et d'un enregistrement sur les registres d'état civil[117].) D'autres hommes célèbrent leur union dans un temple hindou, prient Krishna et l'un des deux passe le *tali* à l'autre, au même titre qu'un mari accomplit ce geste avec son épouse. Des engagements similaires à un mariage mixte rentrent en jeu : fidélité, attachement et dévotion mutuelle (cette fois-ci pas unilatérale !). Ces unions masculines sont l'aboutissement d'une relation d'amour partagée, quoique les mariages arrangés entre hommes ne sont pas impossibles. Il existe en effet une parenté sociale au sein des communautés *gays* de Chennai et de Madurai avec des règles de terminologie et de filiation calquées sur le système de parenté dravidien : un homme aura son père social et sa mère spirituelle (également *gays*, sinon *alis*) qui en certaines occasions peuvent l'inciter à se marier avec tel autre homme. Rohini de Chennai a ainsi conclu son mariage avec Ramesh grâce à sa mère *guru* (un homme, évidemment) qui après avoir étudié leurs thèmes astraux estima qu'ils iraient bien ensemble. Elle les fit se rencontrer et la procédure d'alliance suivit les mêmes cheminements que lors d'un mariage traditionnel. Une façon aussi, soutenait malicieusement le *guru*, de canaliser leur sexualité et leur éviter à tous deux d'avoir des relations à tout venant.

A cela s'ajoute une homosexualité obligée, exercée sous la contrainte, dans un contexte de pédophilie. Ecoutons, en raccourcissant à l'extrême, les circonstances qui amenèrent Shekar (Chennai) dans la prostitution masculine. Encore adolescent, il fut accosté par un homme ayant la quarantaine qui, débordant d'affabilité et de jovialité, l'amena chez un ami docteur. Là, ils entrèrent dans une pièce, discutèrent, mangèrent puis son accompagnateur lui demanda de le masturber et de lui pratiquer une fellation. La présence d'autres adultes, soudain moins sympathiques, dissuada toute résistance. Une fois satisfait, l'homme lui concéda quelques roupies et raccompagna Shekar près de sa maison (il lui avait auparavant demandé son adresse). Il exigea qu'il revienne chez ledit docteur s'il ne voulait pas que ses parents sachent ce qui s'était passé. C'est ainsi que Shekar, pris dans un étau et victime d'une organisation remarquablement structurée avec une bande de maladrins chargée de faire respecter l'ordre et de recruter les jeunes, se rendit régulièrement, après les horaires de l'école, à la clinique puis dans une autre maison où il fit la connaissance d'une dizaine d'autres adolescents; on ne leur donnait guère l'occasion de se parler mais il apprit avec le temps que l'âge de ses infortunés compagnons oscillait entre 13 et 18 ans, rarement plus, et qu'ils étaient pour la plupart victimes du même chantage; certains venaient de la rue et résidaient en permanence dans la clinique-geôle. Tous les adolescents semblaient choisis pour leur physique. Parfois, un client demandait deux enfants, des fois trois d'un coup. La moyenne d'âge des clients allait, d'après les souvenirs de Shekar, entre 35 et 55 ans. Le profil classique correspondait à l'homme dans la peine force de l'âge, père de famille et appartenant à la classe moyenne. Le calvaire dura plusieurs années. Shekar fut transvasé de maison en maison dans divers quartiers du centre-nord de Chennai. Le début de l'histoire remonte à dix ans et l'usage du préservatif relevait

[117] En dépit du « self-respect-mariage » institué par le parti séculaire DMK dans le pays Tamoul. Ce mariage vise à desacraliser l'union et à recentrer le mariage sur la base d'un entendement mutuel, non circonscrit aux logiques de l'alliance. L'acceptation de ce type de mariage, dans sa substance, demeure encore extrêmement faible.

encore de l'exception. Il recevait des compensations en argent mais ne devait refuser aucune pratique sexuelle, ni aucune position.

L'existence de réseaux de prostitution masculine constitués de mineurs et d'adolescents un peu plus âgés, relève donc ni de la fiction, ni de l'exception. L'association Image en a identifié deux autres (en 1994-1996) dans et autour de Madurai. Ces réseaux font preuve d'une discrétion de fonctionnement et, d'après Shekar, sont plus à même de demeurer incognito dans la mesure où les rencontres d'hommes ne paraissent pas suspicieuses au premier abord.

La difficulté de rendre compte de l'homosexualité féminine, illustrée dans le merveilleux film hindi « *Fire* », constitue un point faible de la recherche en ce sens que l'absence relative de témoignages ethnographiques laisserait imaginer, peut-être faussement, un hiatus entre la forte existence de l'homosexualité masculine et la faible tendance aux pratiques lesbiennes. Laissons la parole à S. Selvamani, notre collaboratrice à Madurai, la seule à avoir identifié le caractère non exceptionnel des relations amoureuses et sexuelles entre jeunes femmes, grâce à une patiente approche des femmes et des étudiantes résidant dans les pensions :

> « Quelques unes des femmes que je connaissais bien et qui résidaient dans les hôtels publics refusaient les contacts masculins et recherchaient la proximité féminine (...). Une d'entre elle se confia finalement à moi. Usha était grande et belle et disait accorder davantage d'importance à ses relations amicales qu'à sa famille. De nature sportive, elle pratiquait la compétition et avait déjà remporté des palmes. Son père n'appréciait guère les prouesses de sa fille (le sport étant perçu comme un accès indirect à l'autonomie) et aurait préféré qu'elle se consacre davantage aux études. Suite à cette incompatibilité, Usha se rapprocha de ses amies pour se confier à elles. La plupart lui étaient connues depuis sa prime adolescence. Elle se mit à développer une relation particulièrement intime avec Sita. Celle-ci la comprenait et partageait ses griefs. Le père de Sita, veuf, n'autorisait pas sa fille à parler avec son entourage, encore moins à sortir dans la ville. Par contre, il ne s'opposait pas à ce qu'elle rencontre Usha car elle provenait d'une famille orthodoxe. L'une allait dormir fréquemment chez l'autre, sans éveiller quelconque suspicion. Favorisées par cette opportunité de rencontre, elles devinrent physiquement proches. Elles avaient l'habitude de regarder des films relatant des amours déçus. Elles s'initièrent aux pratiques homosexuelles d'abord avec des livres puis avec des objets. Usha adoptait le rôle de l'homme et Sita celui de la femme... Lors de nos dernières rencontres, j'apprenais que le père de Sita s'inquiète d'arranger une alliance mais celle-ci, soutenue moralement par Usha, a énergiquement décliné l'homme proposé. Sachant qu'elle ne pourra pas refuser éternellement les propositions, elle a suggéré à son père de se marier avec un militaire, pensant que ce dernier, souvent absent, sera plus facile à délaisser au bout de quelque temps, tout en continuant à vivre secrètement en couple avec Usha »

Outre la progressive naissance d'une homosexualité entre deux jeunes femmes isolées, ce texte, bien que raccourci à l'extrême, nous fait entrevoir les stratégies d'alliance pensées par les deux partenaires pour se débarrasser de l'hypothétique mari de l'une d'elles. Hypothétique mais incontournable, ne serait-ce que par la détermination du père. Par cette stratégie, tout le monde, explique Selvamani dans le texte original, y trouve alors son compte : le père accomplit son devoir de marier sa fille tandis que celle-ci ne va pas à l'encontre de la procédure matrimoniale de sa communauté d'appartenance et ne compromet pas sa liaison avec la femme qu'elle aime.

Le troisième sexe et les hommes

Une littérature diffuse mais insuffisamment documentée (Gupta, 1962; Busquet et Beaune, 1978; Raghuvanshi, 1980; Vyas, 1987; Jaffrey, 1996) évoque les *hijras* de l'Inde, appelées[118] *alis* dans le sud. Comme l'a montré Serena Nanda au Maharashtra dans la seule étude vraiment détaillée(1990), les *alis* disent appartenir ni à la catégorie des hommes ni à celle des femmes et représentent une troisième catégorie sexuelle qui tendrait vers la féminitude. Dans l'opinion populaire, elles sont considérées comme des prostituées en puissance, des personnes arrogantes qui

[118] J'utilise volontairement le féminin. Voir plus loin l'histoire de Chandra.

aiment provoquer avec leur accoutrement féminin. On les respecte en même temps qu'on les craint car subsiste la croyance qu'elles peuvent porter malheur dès qu'elles invectivent une personne. La plupart sont volontairement castrées et, en dépit des canons d'appartenance à la communauté *ali*, la prostitution reste effectivement une de leurs sources de revenus, même si certains occupent un travail stable et respectent une éthique scrupuleuse de vie, conforme aux règles édictées par la communauté *ali* interdisant tout rapport sexuel pénétratif ou anal avec un homme ou une autre *ali*. Chez les jeunes *chelas* (apprentis), on ne peut pas dire que la limite entre homosexualité et *ali* soit claire, tout au moins à un certain stade d'apprentissage sexuel et d'initiation dans la communauté *ali*. Certains *gays* adoptent souvent, à l'image des *alis*, un second nom féminin. On trouve des homosexuels qui fréquentent les *alis* et s'assimilent au bout du compte à eux, alors que d'autres adoptent une position plus tranchée. Surya, par exemple (évoqué plus haut), ne se confond absolument pas avec les *alis* et réciproquement la plupart de ces derniers, qui clament être des authentiques *alis* (Cf. histoire de Chandra, chapitre suivant), se démarquent de ces faux *alis* qui se mettent un sari et qui le soir retournent dans leur maison et retrouvent leur femme et leurs enfants. Les *alis* vivent de préférence en communauté, possèdent une organisation sociale hiérarchisée, parlent un dialecte particulier, vénèrent des divinités spécifiques et maintiennent leurs propres festivals religieux dont le plus célèbre dans le sud, maintenant largement médiatisé, est celui de Koovakam près de Pondichéry (Hiltebeitel, 1995).

La quasi totalité des *alis* ont quitté leur famille biologique de gré ou de force. La plupart ont été en effet rejetées de leur milieu social une fois leur statut d'*ali* dévoilé. Seize d'entre elles ont été intégrées à l'échantillon général en raison de leur incessante mobilité spatiale et de leur statut fréquent de célibataire, même si certains aspirent à se marier avec un homme. Leur occupation au sein du groupe les amène à danser durant les festivals, à occuper la fonction de « griot » lors des funérailles, à participer aux inaugurations des boutiques, etc.[119] Grâce aux réseaux de relation qui s'étendent entre les villes, elles se déplacent fréquemment et se visitent d'une communauté à l'autre.

La beauté de certaines, ajoutée à leur charme et leur élégance n'est pas sans attirer de nombreux hommes. Un proverbe tamoul, peu élogieux pour les femmes, prétend qu'une *ali* se montre plus fidèle et dévouée en tant qu'épouse qu'une vraie femme. Vexation ultime, on les dit plus expertes en amour et moins sexuellement inhibées ! Lors du festival de Koovakam dans le Tamil Nadu - où j'assistais (comme observateur, cher lecteur...) en 1996 et 1997 - la plupart des *alis* du sud se réunissent pour réitérer leur mythe d'origine. De nombreux couples *ali*/homme s'y rendent également pour bénir leur union, parfois accompagnés d'amis (faisant office de témoins). Parmi les couples interrogés, la plupart des hommes n'étaient pas mariés avec une femme; ceux qui l'étaient ne se considéraient pas bisexuels en ce sens que leur partenaire portait le sari, s'assimilait à une épouse. D'autres, plus âgés, étaient mariés, avaient des enfants et entretenaient une relation avec un *ali* sans que leur famille ne le sache. Réciproquement, une tendance des *alis* parmi celles qui s'adonnent à l'occasion à la prostitution est de rechercher un partenaire durable, « un prince charmant » qui leur permettrait d'abandonner le commerce du sexe, à moins que ce prince à moitié charmant ne les y autorise ou les encourage à continuer, comme c'est parfois le cas, afin d'en tirer profit. Toutefois, avoir une relation physique avec autrui ne constitue pas une forme de trahison ou d'adultère : chez les *ali*s, la notion de fidélité (*pattini, pattu*) se comprend avant tout au niveau des sentiments; le rapport physique en lui-même, avec un tiers, n'est pas considéré comme une déloyauté envers son partenaire tant qu'il ne s'accompagne pas de désir (*acai*) et de sentiment (*anpu*).

L'histoire de Chandra ouvrira d'autres portes sur le monde des alis et leur intégration équivoque dans la société.

---

[119] Les *alis* dans le sud ne sont pas investis du rôle et de la fonction qu'on leur attribue dans le nord qui consiste à bénir le nourrisson, à participer aux cérémonies importantes lors de la puberté et des mariages. Voir Serena Nanda (1990).

Sexualité canalisée et sexualité ouverte

Grâce à l'établissement de l'alliance comme base primordiale des relations 1) sociales entre groupes et 2) maritales entre individus, la société tamoule s'emploie ainsi à canaliser la sexualité. En s'inspirant d'une réflexion de Maurice Godelier à propos de la sexualité chez les Baruya en Papouasie Nouvelle-Guinée mais qui trouve parfaitement son application ici, tout se passe comme si l'institution du mariage, en tant que lien social, ne pouvait s'établir que sur la base du sacrifice de quelque chose qui est intérieurement, profondément contenu dans la sexualité, à savoir son caractère fondamentalement asocial associé à la recherche du plaisir. Le sexe est le lieu privilégié du corps où se soudent la logique des individus et celle de la société, où se trouvent confrontés désir individuel et règles sociales d'évitement. A partir de ce lien de suture, deux sortes de refoulements permettent à l'individu d'exister : un processus de refoulement/déguisement qui d'après Maurice Castairs serait celui des indiens chez qui l'homosexualité reste latente (cité dans Nanda, 1990 : 9-10) et un processus de refoulement/travestissement de tout ce qui n'est pas compatible avec les activités conscientes de l'individu. Ces affirmations mériteraient des commentaires qui dépassent le cadre et la visée de ce travail mais contentons-nous de remarquer qu'en ce sens, on décèle dans le langage l'absence d'une terminologie précise sur la sexualité, contrebalancée par une multitude d'expressions imagées (ou de métaphores) qui rendent compte de cette tendance plus ou moins consciente à éviter de parler de sexe entre personnes du même genre. C'est peut-être pourquoi le vocabulaire sexuel tamoul relève du « *politically and socially correct* » et n'est pas adapté pour décrire des actes entre partenaires de même sexe ou de sexe opposé; Pendant que les jeunes ont recours à des euphémismes anglais ou anglo-tamouls tels que *having fun, ice cream poduthal, backy*, etc. pour désigner différents actes sexuels aussi bien que pour évoquer les comportements qui s'y rattachent, les responsables de la lutte contre le sida s'évertuent à écrire des messages préventifs visibles sur les affiches de rue dans un langage châtié, complétement inapproprié et le plus souvent parfaitement incompréhensible pour le commun des mortels (utilisation du Tamoul littéraire).

Une même ambiguïté règne au sujet des référents identitaires. Si certains se considèrent comme appartenant à une communauté particulière, d'autres ne l'envisagent pas, à l'image d'Igor et Sankaran qui, bien qu'ayant des rapports homosexuels fréquents, se désignent comme hétérosexuels car ils « préfèrent » les femmes. Dans leur cas, une pratique sexuelle d'homme à homme équivaut à une pratique de substitution temporaire, à quelque chose qui relève du pensable et de l'acceptable mais qui, en dehors de toute contrainte sociétale inhibitrice, ne procède pas d'une affirmation identitaire quelconque : une pratique non représentative, qui ne confère pas de statut spécifique mais n'en discrimine aucun.

Dans le contexte de la recherche qui nous intéresse, l'existence d'hommes qui entretiennent plus ou moins occasionnellement (la fréquence ne signifie rien) des relations avec d'autres hommes et qui ne perçoivent ces relations pas comme relevant d'une homosexualité quelconque et encore moins comme des pratiques extramaritales illicites, amène davantage à se poser la question du risque (en terme de contamination et de transmission des MST, mais aussi en terme de « conscientisation » de ce risque) généré par un multipartenariat régulier et quasiment institutionnalisé (un époux avec ses amants d'un côté et sa femme de l'autre) plutôt qu'à réfléchir, à l'image de Khan (1994a et 1994b), sur la relativité de nos propres catégories sexuelles identitaires. C'est donc plutôt la façon dont les individus s'attirent, se perçoivent mutuellement, se regroupent, élaborent leurs propres règles de conduite et envisagent les risques asscociés qui nous intéresse ici.

La construction sociale, ou mieux encore l'affirmation, d'une nouvelle identité dépend de l'appartenance commune à un ensemble d'idées et de manières d'être et du degré d'adhésion et de mobilisation envers celles-ci. Par contre il est clair que les motivations qui poussent les individus à rejoindre un mouvement sont diverses, parfois contradictoires, mais n'empêchent aucunement la constitution d'un groupe. Dans le cas des associations gays dans le Tamil Nadu, certains s'y investissent pour revendiquer un statut, d'autres pour établir des contacts, d'autres encore car ils

espèrent rencontrer une forme de solidarité, et ainsi de suite. L'identité comme compromis de plusieurs motivations, toujours vacillante et en perpétuelle renégociation, peut se forger au sein d'un groupe particulier et, inversement, peut ne pas se développer en l'absence de tout réseau de connivence. L'émergence hésitante d'une culture *gay* à Chennai, influencée dans l'imaginaire pas des clichés extérieurs[120], montre non seulement comment un groupe tente d'organiser mais aussi la façon dont une communauté naissante, insuffisamment dotée d'une reconnaissance solide, structure les possibilités d'interactions sociales et sexuelles entre les membres qui la composent. A partir de ce qu'un groupe de jeunes hommes revendique avec courage, se met en lumière la façon dont sont réagencées les règles entre les individus et la manière dont se met en place un nouvel ordre intégrant des pratiques et des individus.

Mais un tri s'opère parallèlement dans la mesure où toute intégration implique une nouvele forme d'exclusion. Cette sélection concourt à exercer un contrôle sur la sexualité des autres, donc à susciter une autre forme de déviance puisque, au bout du compte, la revendication porte moins sur une liberté sexuelle à tout venant, que sur une reconnaissance sociale de pratiques amoureuses assortie d'une certaine visibilité. Mais cette visibilité sociale recherchée (par certains) ne peut s'établir que sous certaines conditions, à savoir se situer à l'interface, entre « l'écorce et le tronc », autrement dit ne pas trop s'écarter d'une certaine forme de complaisance sociale, en l'occurrence celle relativement restreinte de la société tamoule. En sont alors exclus ceux qui la refusent ou peuvent difficilement y accéder et qui deviennent des marginaux mis à l'écart d'une communauté déjà fortement marginalisé.

Une certaine constante émerge dans les exigences de comportements à partir du moment où un dynamisme de groupe essaie d'être créé, qu'il s'agisse des communautés *alis*, *gays* ou lesbiennes (bien que les informations manquent sur cette dernière) et même des bisexuels. Au sein de chaque catégorie, parfois arbitraire puisque recouvrant des identités multiples et donc des motivations sous-jacentes encore plus nombreuses, des pratiques sexuelles sont acceptées et d'autres récusées. L'idée centrale est précisément que toute sexualité particulière se transforme en une sexualité méritant d'être canalisée par un groupe qui en revendique l'originalité. Quand on voit par exemple que des individus *gays* marginalisés se réunissent à Chennai pour tenter d'inscrire les nouveaux codes de leur sexualité dans un schéma culturel indien (en tentant de discerner les bonnes des mauvaises pratiques et postures par exemple), on est frappé par leur volonté de réduire les initiatives personnelles, d'inscrire l'individu dans un cadre social où celui-ci doit sacrifier de sa spécificité. On peut donc supposer, au vu des données limitées obtenues sur le terrain, que le projet de création de mouvements *gays* sur la base d'une identité sexuelle « contrôlée » ne débouche pas sur une sexualité « ouverte » sans règles ni compromis, de même qu'elle ne parvient pas à créer un consensus chez les individus qui se sentent concernés. Au contraire, elle tend à rigidifier le contrôle sur des pratiques et des comportements perçus comme étant inacceptables car risquant de ternir l'image de la communauté. D'où le refus obtempéré de certains à être assimilé à ce nouvel ordre social.

On touche ici au problème des projets de développement qui se concentrent sur des groupes ciblés alors que les personnes arbitrairement incluses partagent des traits différents, ne se considèrent pas comme appartenant à un même groupe et ne présentent aucune forme de consensualité. On vient de commenter le cas des hommes qui ne s'identifient pas aux homosexuels en dépit de leurs pratiques, mais on pourrait étendre la réflexion à d'autres prétendues catégories uniformes. C'est ainsi que peu de femmes qui vendent leurs corps s'estiment dans la prostitution et *a fortiori* se considèrent comme des prostituées alors que tant d'ONG se focalisent de façon indiscriminée sur les femmes dans la prostitution. Il suffit de citer, comme le confirme Annie Georges (1996), le cas des veuves et des femmes seules pour qui les services sexuels rendus ne sont pas des manifestations d'une quelconque forme de prostitution mais s'insèrent dans une conception

[120] L'allusion à la Californie, d'où emergea le mouvement *gay*, comme terre de cocagne transparaît régulièrement dans les discours.

plus large des échanges contraints de services au sein d'une communauté (*jati*) à une autre ou entre deux individus liés par une dette morale ou financière.

On pourrait élargir le cercle et invoquer l'inanité de cibler avec la même stratégie tous les adolescents : pour beaucoup de jeunes en effet, le passage de l'enfance à l'adulte est brutal et s'effectue en l'absence d'une période d'adolescence. On ne peut s'empêcher ici de penser aux travaux de Malinowski (1976) et de Margareth Mead (1963) qui montrent la façon dont les sociétés du Pacifique et d'Océanie ignorent le stade d'adolescence. Dans une société comme celle du Tamil Nadu, la situation est plus complexe compte tenu de la diversité culturelle et des conditions matérielles de vie extrêmes dans l'échelle sociale : ainsi, les écoliers et les collégiens connaissent désormais une période de vie assimilable à ce que l'on appelle communément l'adolescence, mais on ne peut guère en dire autant des filles isolées dans leur maison et contraintes d'arrêter l'école dès leurs premières règles, des jeunes garçons forcés de travailler dès leur plus jeune âge et des enfants qui se marient tôt et n'expérimentent toujours pas, à l'aube du troisième millénaire, cette étape intermédiaire entre l'enfance et la vie adulte.

Dans chacun de ces cas, on est en droit de s'interroger sur la pertinence des actions qui se focalisent sur des groupes trop larges et sans socle vraiment consistant. Ces notions de groupes que l'on déclare abusivement à risque sont confuses car on ne sait jamais si l'on parle du groupe en tant que révélateur d'une identité sexuelle, ou bien d'une catégorie à part, ou encore d'une conduite spécifique. La prédominance des réseaux sexuels mis à jour entre personnes mariées et non mariées révèle aussi l'inadéquate distinction effectuée lors des campagnes de prévention entre populations mariées et populations célibataires, les premières étant présumées indemnes face à l'épidémie et les secondes étant particulièrement réceptives. Or un des apports majeurs, bien que flagrant, de ce travail est d'avoir mis en évidence que la situation matrimoniale n'est absolument pas révélatrice d'un comportement sexuel canalisé et que rien de plus arbitraire consiste à penser la sécurité d'un individu face au VIH en fonction de son statut marital.

Les tendances censées mettre en lumière des situations de vulnérabilité face au VIH émergent progressivement. Toutefois les faits décrits sont jusqu'à présent restés trop isolés des événements et des structures socioculturelles susceptibles de leur donner naissance ou de les modifier. Les faits exposés ont été discutés à partir de matériaux agencés en fonction de la logique du plan d'écriture du présent livre. Il est maintenant nécessaire de rassembler les morceaux du puzzle dans une perspective dynamique et de reconstruire la trame complète des événements, aussi bien que de montrer l'intrication des facteurs d'émergence du lien social. La reconstitution des itinéraires de vie de quelques individus va permettre de cerner les dynamiques à l'oeuvre et d'identifier les multiples facettes concourant à des situations de vulnérabilité dans la société tamoule. Dans cet esprit, le chapitre suivant envisage de présenter des récits de vie sélectionnés pour leur illustrativité.

5

Trajectoires incertaines

Sept personnes relatent leur vie dont quelques fragments sont relatées dans ce chapitre. Ganesh est l'un des milliers de routiers tamouls qui parcourent l'Inde. Son franc parler et sa profondeur de réflexion me permirent de comprendre les vicissitudes des personnes astreintes à un éloignement familial et une mobilité exténuante. En retour, il s'intéressa à l'enquête et entreprit d'agir en faveur de ses collègues pour les prévenir du sida. Je n'ai pas fréquenté longtemps Sankaran car il obtint un transfert d'emploi. Néanmoins la négociation de son mariage impossible semblait emblématique de la difficulté d'un jeune homme issu d'une famille orthodoxe à affronter l'endogamie de caste. Avec Priyal, la situation diffère en l'absence de repères familiaux : sa trajectoire individuelle offre le témoignage éclairant de quelqu'un containt à s'assumer seul. J'ai rencontré Veena par hasard, errant dans les ruelles de la vieille ville de Madurai. Suite à ma suggestion de continuer les entretiens de façon plus durable, elle me présenta un jour sa famille. J'ai pu ainsi la suivre, par intermittence durant ces deux années, assistant à ses espoirs et ses désillusions. La discrétion d'Eswari se complète d'une capacité surprenante à s'accommoder d'événements déroutants qui chez d'autres conduiraient à l'égarement le plus sinistre. Mais son indifférence présumée n'est-elle pas le reflet des diverses pressions sociales et culturelles qui s'exerce à son encontre ? Devi s'oppose à Eswari en tout point, sauf peut-être dans sa persistance à espérer : elle ressemble à une jeune femme timide, volontaire et qui multiplie désespérément les stratégies pour se sortir d'une situation de plus en plus précaire. La premier contact avec Chandra baignait dans l'irréel : la vision de cet *ali* qui prenait la défense d'un *double decker* contre un mauvais payeur sur le parvis de la gare où m'avait déposé le train de nuit ajoutait aux halos tourmentés des lieux . Lors de nos rencontres suivantes, Chandra ne cessa de croire que je voulais écrire sa vie. Entre deux clins d'oeil malicieux, j'étais devenu le scribe et le biographe de son parcours mouvementé.

Sur la route

Ganesh, 28 ans, camionneur, célibataire de son état, naquit à Colombo au Sri Lanka. Il appartient à la sous-caste des Pramallai Kallar, a quatre frères non mariés qui résident chez les parents et quatre soeurs plus âgées vivant en dehors du foyer avec leurs époux et leurs enfants. Son père travaillait dans une plantation de thé au centre montagneux de l'île de Ceylan. Suite aux conflits entre Tamouls et Cinghalais, la famille rentra en Inde et s'installa au Kérala, dans le district d'Idukki dans les ghâts occidentales où son père trouva un emploi similaire. Ganesh grandit dans ces régions de forêts jusqu'à l'âge de 21 ans. Sa mère restait à la maison pour s'occuper des neuf enfants dont il était l'avant-dernier. Tous furent scolarisés jusqu'à la fin du primaire sauf Ganesh. Un des frères alla même jusqu'au collège. La sévérité des parents vis-à-vis des soeurs, durement confinées dans la maison, contrastait avec la permissivité auprès des garçons. Ganesh, turbulent et indiscipliné, ne montrait aucune propension pour l'école et la déserta avant de savoir lire et écrire (il apprendra lui-même à 15 ans). Doté d'un caractère insatiable et d'une nature obstinée, il échappa à tout contrôle familial. De guerre lasse, fuguant et refusant d'obéir aux aînés, on le laissa vaquer librement, avec l'espoir que cela s'atténuerait avec l'âge. De tempérament rebelle, Ganesh passa sa jeunesse à vadrouiller avec une bande de copains. A 17 ans, refusant obstinément de travailler

comme son père, il rejoignit un groupe impliqué dans la vente illicite de bois. C'est à cette époque que Ganesh s'affirma comme un « dur », respecté et craint des autres garçons du village. Cette vie de bohème s'arrêta au bout de cinq ans, le jour où la police du district prit des mesures draconiennes envers les trafiquants. La partie de cache-cache devint trop dangereuse et le gang se démantela. Un an après, le père fut limogé de son travail et la famille se dirigea vers Coimbatore où ils avaient de la parenté.

De sa vie au Kérala, Ganesh évoque trois expériences sexuelles avec des filles malayalis. ll fit son entrée dans la sexualité à 17 ans. Sportif, élégant et bien bâti, Ganesh attirait les regards. Sa réputation de leader n'était pas non plus pour déplaire. La femme qui l'initia aux pratiques sexuelles était une voisine âgée de plus de 25 ans, au mari fonctionnaire constamment en tournée. Seule, sans parenté ni ami dans le voisinage, Ganesh avait noté son ennui. Elle fit toutefois les premières démarches, lui expliquant son insatisfaction en raison de l'âge de son époux, maladroit et routinier dans ses actes. Ganesh précise que dans le Kérala, les maisons se construisent à distance, restent cachées par la végétation, d'où une plus grande liberté de mouvements. Il me fait remarquer, sur un ton amusé, que les femmes mariées esseulées ou veuves initient fréquemment les jeunes garçons inexpérimentés. Plus tard, Ganesh rencontra une fille célibataire de son âge travaillant là où son père était maître d'oeuvre. Fort de son expérience nouvellement acquise, fier d'être admiré par ses amis et stimulé par l'esprit d'émulation qui régnait chez les jeunes du village, il sut comment l'aborder et commuer en gloire sa nouvelle séduction. La troisième conquête fut une autre voisine célibataire plus âgée que lui, indiquée par un camarade en tant que fille accessible. Quand il lui proposa de faire l'amour, elle fit semblant d'être choquée mais se laissa rapidement entraînée. Ils se rencontraient, comme la plupart des couples illégitimes, dans la forêt, au moment où les femmes s'y rendent pour ramasser le bois. Ces relations furent toutes éphémères : « c'était seulement pour la compagnie, elles en voulaient comme moi. On ne se voyait pas pour autre chose ».

Arrivé à Coimbatore, il trouva un emploi de laveur de camions. Il concoctait l'idée de devenir routier et savait qu'il devrait procéder par étape pour y parvenir. Il commença par gagner 300 roupies mensuelles. Pendant le premier trimestre, il apprit en autodidacte à conduire, supporté par le routier dont il était le commis. Ganesh apprit la mécanique, sut prouver sa débrouillardise et développa son réseau de connivence : lors des contrôles de frontières étatiques, il parvenait à obtenir les papiers nécessaires en un rien de temps, contrairement à la plupart de ses jeunes collègues. Rapidement, il passa le permis et devint camionneur. A l'époque où nous nos rencontrâmes, il exerçait le métier depuis quatre ans et demi, avec un intermède de six mois comme chauffeur de taxi à Chennai mais qui s'acheva promptement car la route et l'aventure lui manquèrent vite...

Aujourd'hui Ganesh travaille pour une compagnie de transports dont la distribution s'étend du nord au sud du pays. Il a voyagé dans 23 états de l'Inde, depuis le Rajasthan à l'ouest jusqu'au Tripura et au Nagaland à l'extrême nord-est, en passant par le Madhya Pradesh et le Bihar au centre. On lui confia les missions difficiles où l'on doit négocier avec les autorités locales, se méfier des multiples embûches du parcours (racket, harassement de la police, vol) et régler les tracasseries administratives. En quatre années, il apprit un peu de Télugu, Bengali et Hindi en plus des deux langues qu'il maîtrisait auparavant. Il appartient à l'association des routiers de Coimbatore et aspire à devenir l'un des porte-parole de la profession. Attiré par l'imprévisibilité du métier, il déplore malgré tout les conditions physiques éprouvantes de la vie d'un routier, les horaires imposés, sans compter les multiples contraintes sociales quotidiennes :

> « Les routes sont très mauvaises, il faut être tout le temps sur le qui-vive, les engins sont difficiles à braquer et quand ils tombent en panne il faut savoir improviser (...). Les bras et les jambes sont soumis à un constant effort car les vitesses sont dures à passer, les freins et l'embrayage sont sans cesse utilisés. Le corps est endolori et le mal au dos est inévitable chez tous les chauffeurs (...). Rares sont les propriétaires de camions qui prévoient deux conducteurs pour un véhicule. On doit rouler sans cesse, en s'arrêtant quelques minutes toutes les deux heures, de préférence durant les moments les plus chauds de la journée, ou la nuit quand,

> fatigués pas l'aveuglement des phares, le bruit des klaxons, on n'arrive plus à conduire droit. Les routiers sont pris dans un étau : entre les employeurs qui les contraignent à des cadences insensées et les autorités qui les contrôlent abusivement. Les salaires fluctuent. Beaucoup sont sous-payés. J'ai la chance de toucher plus de 6000 roupies par mois. Une partie provient des bakchich que je me procure en aidant les autres routiers à acquérir rapidement leurs papiers de route. Idem pour mon apprenti laveur qui gagne presque trois mille roupies, plus que certains routiers !, bien que son salaire de base soit uniquement de 400 roupies. On bénéficie également des primes décernées par les boîtes pour que la marchandise soit délivrée à temps (...). Malgré la vie dure que l'on mène, les routiers savent rendre des services sans contrepartie. On ne fait pas payer les gens qui montent à bord. Si un accidenté de la route doit être emporté, ce sera par un routier. Les voitures ne s'arrêtent jamais. S'il nous arrive de prendre des femmes à bord pour les emmener sur une plus ou moins longue distance, on ne leur sautera pas dessus. Quand un routier est en panne, il est secondé par les autres (...). Les périodes d'absence vont de quinze jours à plus d'un mois et demi. Plus rarement, il m'est arrivé de partir pour trois mois. Il n'est pas rare de conduire plus de quinze heures par jour. Les seuls moments de décompression sont les haltes furtives dans les restaurants sur les nationales, les *darbahs* dans le nord où sont disposés des *charpoys* (c.-à-d. des lits en bois arrimés par des cordes tressées). Au cours de ces haltes les routiers sont fréquemment sollicités par des rabatteurs qui leur proposent des femmes : durant les moments de repos, on a du mal à se détendre, on est énervé, tendu, pourtant il faut qu'on dorme. Alors les seuls moyens qu'on a pour se relaxer, c'est le sexe et l'alcool ». Je lui demande des précisions et il poursuit : « l'alcool, ça endort et ça évade. Le sexe, ça détend le corps et... c'est la vie ! », répond-il en esquissant un sourire.

Comme ses collègues rencontrés, il évoque les bienfaits hygiéniques de l'acte sexuel et de la détente corporelle procurée par les massages des femmes qui prennent soin de leurs os endoloris. De même un rapport pénétratif avec éjaculation permet d'évacuer l'échauffement emmagasiné par le corps. Pour me faire comprendre la condition sociale d'un routier, Ganesh me rappellera en quoi consiste le travail d'un ethnographe et me proposera plusieurs fois de l'accompagner pour que je constate moi-même. Face à mon indisponibilité du moment, il acceptera de me faire un briefing sur la prostitution le long des routes nationales, extrêmement répandue, depuis la pointe de la péninsule jusqu'aux fins fonds de l'Assam :

> « La prostitution reste discrète. Les femmes sont rarement visibles sur les bords de route. Elles vont sur les aires de repos, à proximité des stations d'essence, dans les gargotes, les restaurants, sur les rocades, à la sortie des villes et autour des postes frontières entre états. Elles sont installées à quelques centaines de mètres en retrait dans des huttes rudimentaires prévues à cet effet. L'information circule entre nous. Les endroits clés deviennent facilement repérables. Quelques femmes travaillent pour leur propre compte mais la plupart sont contrôlées par la pègre (...). Beaucoup de routiers, mais pas tous, ont régulièrement recours aux prostituées. Même si un camionneur n'a pas forcément envie de se détendre avec une fille, il est sans cesse sollicité. Dans les moments où l'on est excédé, où l'on aspire à oublier notre travail, c'est justement là qu'on vient nous proposer de la compagnie. Les rabatteurs le savent pertinemment. On n'est pas dans un état d'esprit à pouvoir refuser (...). Et si on refuse un jour, on accepte le lendemain. La première fois où je m'y suis rendu, ce fut en compagnie de trois autres gars. Ca arrive souvent comme ça. Un nouveau verra que ses collègues y vont et se demandera alors pourquoi pas lui. Cela devient normal par la suite (...). Il y a des chauffeurs qui prennent une compagne qu'ils rétribuent pour une longue durée. Pour un an, ça peut aller jusqu'à 20 000 roupies. Mais le routier s'engage à être le seul partenaire de la femme, c'est-à-dire à ne pas la partager avec d'autres, tandis qu'elle, doit lui rester fidèle y compris quand l'homme rentre chez lui. Elle doit l'attendre comme une épouse. C'est comme passer un contrat et devoir le respecter (...). Les prostituées sont comme les routiers : des personnes seules et dénigrées par la société. Souvent, une complicité naît. Il est vrai qu'elles sont à plaindre : elles sont veuves, ont été mises à la porte par leur mari, abusées par leur famille ou leur belle-famille ou bien sont des jeunes filles enlevées et kidnappées par la pègre qui les force à se prostituer. En principe, une fois qu'il a conscience de l'existence de cette mafia, un routier refusera de cautionner ce type de prostitution forcée. Mais ce n'est pas toujours facile. Un routier ne se comporte pas

> vulgairement et je mets au défi quiconque de trouver une femme qui s'en plaigne. On a nos règles et on respecte les prostituées qui sont nos soeurs. Jamais on ne forcera une femme à faire quelque chose qu'elle ne veut pas. Réciproquement, un routier fauché ne sera pas refusé par une femme à l'inverse d'un autre client ».

Des questions de prestige entrent en jeu : s'affirmer homme, c'est posséder des femmes mais les respecter. C'est aussi la fierté et l'assurance de savoir que si l'homme passe à tel endroit, une fille le reconnaîtra, lui demandera de ses nouvelles, viendra vers lui, l'introduira à une autre femme. Ganesh ne se rappelle pas avec combien de femmes il a couché au cours de ses pérégrinations. Il sait seulement qu'il a connu des filles dans tous les états. Peut-être deux cent, trois cent, me dit-il sans se vanter. Aucune idée. Il maintient que c'est au Kérala, au Rajasthan et en Andhra Pradesh qu'on trouve le plus de prostituées. Au Tamil Nadu plus qu'ailleurs, elles sont en majorité des veuves et des femmes rejetées.

> « (...) mais on ne rencontre pas que des prostituées sur la route. Il y a trois ans, je connus une jeune malayali au cours de mes déplacements dans les montagnes du Kérala. Ce n'était pas une prostituée. Je la revis à plusieurs reprises. Elle partit une semaine avec moi en tournée. Pendant un moment, j'eus l'intention de la ramener à Coimbatore. Après en avoir parlé à mes parents, mon père me répondit fermement qu'il n'en était pas question, que cette fille était sûrement une traînée pour avoir accepté de partir avec moi dans le camion. Mes parents prévoyaient à cette époque de me marier avec la fille de mon oncle maternel. J'hésitais. Les parents de la fille malayali étaient d'accord mais à condition que je m'installe au Kérala. Elle, ne voulait pas aller dans le Tamil Nadu. Cela devenait inextricable ! Nous sommes restés deux ans en contact : je me suis fait tatoué son nom sur le bras. Un beau jour, j'appris qu'elle avait été donnée en alliance ailleurs. Je la revis deux ou trois fois juste avant la cérémonie nuptiale, puis notre relation s'est étiolée ».

Ganesh a entendu parler du sida depuis cinq ans, c'est-à-dire avant qu'il ne devienne transporteur routier. Au cours de ses déplacements il n'a jamais vu un panneau de prévention ou une quelconque ONG s'adressant aux routiers. Ganesh sait comment ça s'attrape, à quoi peut servir une capote mais il n'a encore jamais utilisé de préservatif. Il connaît les causes de propagation, sait comment le virus se transmet et m'explique clairement la différence entre une personne séropositive et une personne sidéenne. Je lui demande quels sont les moyens de prévention qu'il utilise ? Réponse : la sélection. Il me rétorque qu'il ne va pas s'accoupler avec n'importe qui. Qu'entend-il par ne pas aller voir la première venue ? Il va avec celles qu'il juge saines et en bon santé. Comment les reconnaît-il ? Il insiste auprès des rabatteurs pour que lui soient présentées des filles qui ne vont pas avec tout le monde, des personnes n'ayant pas de maladies sexuelles ni le sida. J'insinue que sa confiance dans les rabatteurs est peut-être exagérée et qu'une personne contaminée n'est pas si facilement identifiable à vue d'oeil. Ganesh est peu convaincu car les rabatteurs garantissent les filles qu'ils proposent. Ils savent que s'ils bluffent, leur réputation et leur business en pâtiront. Ganesh surajoute que les intermédiaires prétendent avoir essayé les filles avant de les mettre à disposition des routiers. Je lui demande comment l'identification d'une personne contaminée est possible ? Il reste évasif sur ce point mais prétend qu'il y a des gens dont on sait pertinemment qu'ils ne peuvent pas l'avoir. Qu'en est-il des routiers et de l'accusation invétérée que la société porte contre eux, demandais -je ? Cela dépend. C'est inévitable que certains soient contaminés puisque rares sont ceux qui prennent des préservatifs à sa connaissance. Mais lui, a confiance en sa bonne étoile... Plus tard, il m'avouera qu'il s'est fait tout de même volontairement dépister un an auparavant. Le test Elisa fut négatif. Il eut néanmoins la peur de sa vie en allant chercher le résultat. Puis l'angoisse passée, il se sentit conforté et redoubla de confiance. S'il ne l'a pas eu, c'est qu'il a les dieux avec lui et qu'il est robuste et résiste à ce genre de maladie. Il prend l'exemple des gens qui l'attrapent après une seule relation sexuelle, d'après ce qui est avancé par les media. Alors comment expliquer que lui, célèbre Don Juan des autoroutes, reste indemne ? Un autre doute subsiste : il a entendu dire à la radio qu'utiliser un préservatif ne garantissait pas une

immunité à 100%. On prétend un jour 60%, un autre 80%. Pourquoi, me demande-t-il ? Je lui présente les choses de façon plus claire et il accepte poliment mon message car je suis quelqu'un qui vient d'un pays où l'on est sûrement mieux renseigné.

La dernière fois que nous nous rencontrâmes, ses parents lui cherchaient activement une alliance. Ils tenaient absolument à y parvenir dans les mois prochains. Il avait réussi à les convaincre qu'il ne voulait pas de sa cousine, en dépit de l'affection qu'il lui portait mais savait qu'il ne pourrait pas refuser *ad vitam eternam*. Je lui demande comment il agira après son mariage. il répond très franchement qu'il ne sait pas, que l'idéal serait que les épouses des routiers accompagnent leur mari, mais la structure familiale indienne ne le permet pas, la belle-fille devant rester chez ses beaux-parents. Il reste dubitatif sur l'abstinence car après avoir pris certaines habitudes et avoir acquis une certaine réputation, il est dur d'en changer ! D'un autre côté, il se sent solidaire de ses collègues et aimerait concrétiser quelque chose pour eux, notamment en rapport avec la prévention du sida. Il sait à quel point la vie des routiers est parsemé d'embûches et aspire à devenir l'un de leurs interlocuteurs. A plusieurs reprises, il viendra me demander que je l'accompagne dans ses tribulations, recherchera des conseils sur la manière de sensibiliser les routiers au risque du sida, enfin s'enquerra auprès de l'organisme officiel (TNSACS), qu'il contactera sans succès. Là, on lui répliquera que l'intention ne suffit pas, qu'il faut savoir organiser et qu'un projet ne s'invente pas à l'improviste. Il argumentera qu'il connaît le milieu, sait comment atteindre ses collègues, mais ne dispose pas de matériel ni de préservatifs à distribuer. On lui rétorquera que la compétence ne se mesure pas à ces critères d'insertion dans le milieu. Il précise que l'argent ne constitue absolument pas sa motivation. En dernier lieu, on lui suggérera de rencontrer telle association fantôme avec qui il pourrait coopérer éventuellement...

D'un mari à l'autre

Veena, les 35 ans dépassés, est issue d'une famille de la classe moyenne d'une ville du district de Ramnathapuram au sud du pays Tamoul. Son père est policier ainsi que son frère unique qui, à 25 ans, obtint la promotion de sous-inspecteur dans sa ville natale. Appartenant à la caste dominante des Devar et à la sous-caste des Thamudiar, la famille reste très imbriqué dans le système des relations d'échanges et d'obligations à l'intérieur de la communauté. Son père mourut quand elle avait huit ans. Sa mère reçut une pension lui permettant de vivre sans trop de difficultés. En outre, la parenté témoignait une grande sollicitude chaque fois que des problèmes financiers survenaient.

> « A l'image des filles de mon *jati*, je me rendais à l'école jusqu'au début du secondaire. A 13 ans, dès que j'eus mes premières règles, je ne fus plus autorisée à sortir non accompagnée de la maison familiale. Ma mère et mes oncles maternels me procurèrent 10 *sovereigns* d'or[121] pour ma dot. Les préparatifs du mariage furent rapides. Une alliance avec une famille ayant le même statut socio-économique et originaire d'un village près de Madurai, était en bonne voie. Pour cela, ma famille devait fournir les coûteux saris de mariage sans parler des nombreux présents que les membres de la parenté font défiler le jour de la cérémonie. Arriva le moment propice et il s'en suivit des transactions compliquées dont je ne comprenais rien et qui se firent par des intermédiaires issus des deux partis. Après un cafouillage, entremêlé de négociations ardues sur les sommes à réunir, la famille de mon époux, ne sachant trop comment procéder, finit par avancer l'argent censé aboutir dans les mains de ma mère et de mon frère cadet. Le mariage se déroula tant bien que mal. La cérémonie fut très réussie, tout était impeccable (...) mais aussitôt après, des règlements de compte s'en suivirent. Mon beau-père suspectait d'avoir payé plus qu'il ne fallait de son côté et pensait qu'il s'était fait berner par ma mère et les autres membres de ma famille qui avaient participé aux tractations ».

[121] Un *sovereign* équivaut à huit grammes pur de 22 carats.

C'est de là que partit le litige qui allait compromettre la sérénité de l'avenir conjugal de la jeune épouse. Celle-ci assista passivement aux tractations post-maritales qui la concernaient, sans pouvoir intervenir, encore moins prendre parti. Elle en recevait seulement les échos, sans pouvoir élever la voix. Les délibérations entre les deux familles se transformèrent en dispute ouverte. La mère de Veena se rétracta et refusa de revenir sur le partage des dépenses Très vite, Veena allait en subir les conséquences. En effet, le malheur retomba sur elle alors qu'elle venait juste d'avoir 14 ans. Le mari, âgé de 19 ans et fils aîné de la famille, propulsé époux en quelques semaines, n'eut d'autre choix que de se ranger du côté de ses parents :

> « J'étais encore une inconnue dans cette famille et mon mari m'impressionnait par la sécheresse de ses mots, et sa distance envers moi. Inversement, il rendait allégeance à son père et sa mère, ça on ne peut pas le lui reprocher. Nos relations en tant qu'époux se limitaient au sexe et à certains ordres et remontrances ayant trait aux affaires domestiques. Au début j'étais restée indifférente aux contacts sexuels mais il devint de plus en plus physiquement agressif à tel point qu'il commença à me faire peur (...). Au bout de quelques semaines, les relations se durcirent autant avec lui qu'avec ma nouvelle parenté. Pourtant je faisais tout mon possible pour être comme il faut. A l'époque, je n'en voulais pas à ma mère et mon frère, pourtant manifestement à l'origine de la rivalité entre les familles. Pour moi, c'était comme ça, il n'y avait pas à se plaindre car cela ne servait à rien, et de toutes manières, personne n'était là pour écouter mes doléances. J'étais encore une jeune adolescente livrée à son propre sort, abandonnée à un destin par mes proches parents qui, je me rappelle encore, compatissaient mais avaient d'autres soucis à se faire que de veiller sur moi maintenant que j'avais quitté le foyer maternel (...). En gros, on s'était débarrassé de moi (...). Pendant ce temps, mon mari se montrait de plus en plus violent et les injures devenaient courantes. Il commença à me maltraiter et à me battre. Étant le fils aîné, je suis sûre qu'il était influencé par sa mère et qu'il agissait par soumission et devoir d'obéissance envers sa famille chez qui on vivait. Je vécus encore une année aux côtés de ma belle-famille, subissant les pires affronts verbaux et physiques, y compris des deux belles-soeurs qui à chaque occasion de leur visite ne cessaient de me faire des remontrances, en me qualifiant de parasite, alors qu'elles ne me connaissaient pas. Lors des cérémonies familiales, j'étais à peine autorisée à y participer. On n'avait de cesse de répéter que j'étais issue d'une famille malhonnête et que je devais sûrement avoir hérité en conséquence d'un caractère douteux. Avec du recul, je me rendais compte que je vivais une piètre existence, n'ayant pas mot à dire, devant satisfaire les envies sexuelles de mon mari qui désormais me répugnait. J'étais forcée d'accomplir les tâches domestiques les plus basses. Ils voulaient m'humilier. Un jour je fus désignée pour effectuer les tâches pour lesquelles on a d'ordinaire recours aux services des vidangeurs et des castes effectuant traditionnellement les travaux les plus répugnants. Je me souviens qu'une fois, on me fit nettoyer les deux cochons qui se vautraient dans les égouts à ciel ouvert en dehors de la maison, en présence du voisinage. Que pouvais-je faire ? J'étais devenu arrogante et désabusée mais cela pouvait se comprendre. Plus tard, alors que j'étais enceinte de cinq mois, j'eus l'autorisation, conformément à la tradition, de me rendre chez ma mère pour l'accouchement. C'est à ce moment que je craquais. Tout ce que j'avais enduré me revint en mémoire et je pris conscience de ma vie misérable. Je décidais alors de ne retourner sous aucun prétexte au foyer conjugal. Pour convaincre ma mère, je lui assurais préférer me suicider plutôt que de continuer cette vie de déchéance. Je n'avais plus la force de supporter les insultes et je ne voyais pas d'issue à ma situation. Pis encore, accouchant d'une fille, je savais que ce serait une source de reproche supplémentaire. Ma belle-famille m'accuserait de ma tare en constatant que je n'étais bonne qu'à produire des femelles et pas de garçons ».

Veena oscillait entre doute et certitude. Elle était dans un tel état de fragilité psychologique à cette époque que par moments, elle ne cherchait plus à se disculper. Peut-être, se disait-elle, était-elle incapable de s'adapter à sa condition de belle-fille ? Peut-être y-avait-il des actions nuisibles dans son comportement qu'elle était inapte à déceler ? Comment tout le monde pouvait-il se tromper et elle avoir raison ? Elle ne trouva pas de support auprès de son frère, de sa mère et des autres membres de sa famille. Il faut dire qu'elle n'osait pas rentrer dans les détails de sa vie misérable et faisait comme si de rien n'était, de peur de se voir encore accusée. Nonobstant, devant sa

détermination après l'accouchement, sa mère consentit à ce qu'elle reste avec elle et se déclara prête à prendre en charge le nourrisson. Par contre Veena devrait chercher un moyen pour gagner sa vie. Après la naissance de sa fille, Geetha, elle sympathisa avec une voisine amie de sa mère qui l'avait assistée lors de son accouchement. Un jour, cette voisine l'entraîna à Paramakudi, dans le district de Ramnathapuram, sous prétexte de l'accompagner à un pèlerinage.

> « Arrivée à Paramakudi, je fus présentée à une femme que semblait bien connaître ma compagne. Cette femme me dit que je pouvais rester dans sa maison le temps que je voulais, que j'y trouverai une ambiance familiale et que je serai en mesure de gagner de l'argent sans difficulté à partir du moment où j'étais prête à me montrer conciliante. C'est alors que Veerama, l'amie qui m'avait introduite, me dévoila à brûle-pourpoint son activité : elle sortait de temps en temps avec des hommes qui lui offraient de bons repas et elle passait ensuite un moment intime avec eux. Je ne compris pas de suite. Elle m'expliqua plus clairement qu'elle avait des rapports sexuels rémunérés avec des clients. Je réagissais violemment et décidais partir. Je n'avais pas assez d'argent sur moi pour prendre le bus et je demandais à ce qu'on m'en prête. La propriétaire des lieux fut d'accord mais à condition que je puisse lui rembourser la somme. Autrement dit, elle me proposait d'accepter un client choisi, en échange de quoi je serais libre de faire ce que je veux après. Elle pensait que ça serait en même temps un test pour moi : peut-être que je me rendrais compte que ce travail était aussi un plaisir, m'avait-elle dit pour achever de me convaincre (...). Je ne sais plus comment j'ai réagi sur le coup. Quand j'y pense maintenant, c'est comme si j'étais dans le brouillard, sans avis, sans émotion. Ce dont je me rappelle, c'est que je me rendais deux jours plus tard à une invitation chez un particulier qui recevait de nombreux hôtes. J'accompagnais Veerama et trois autres filles un peu plus âgées que moi, que je ne connaissais pas. Quand nous arrivâmes, nous fûmes introduites dans une grande pièce où des hommes discutaient bruyamment en buvant par petits groupes. La maison se situait dans un quartier chic et il n'y avait apparemment pas d'autres femmes en dehors d'une personne âgée employée pour l'intendance. J'étais impressionnée par tant de luxe. C'était la première fois que je pénétrais dans une demeure aussi fastueuse. Veerama paraissait très à l'aise dans ce milieu qui m'intimidait fortement. Veerama accepta un verre de whisky et les jeunes femmes firent de même quelques instants plus tard. Je déclinais l'offre, disant que je n'avais jamais essayé. Au bout d'un certain temps Veerama, déjà familière avec un homme, me présenta à un ami de celui-ci. Moi, je me sentais extrêmement mal à l'aise car j'étais la risée des autres femmes de ne pas avoir accepté un verre d'alcool. D'autre part, j'avais le pressentiment d'être tôt ou tard sollicitée. J'étais paralysée par la peur de me retrouver dans une situation insensée qui se fomentait inéluctablement. Finalement, l'homme qu'on me présenta était passablement saoul et avait du mal à articuler ses paroles. Celui-ci me pris discrètement par le bras et me demanda de l'accompagner sur le balcon. Je ne voulais pas sortir de la pièce et je restais auprès de Veerama. Ce fut cette dernière qui m'emmena dehors où attendait l'homme éméché et ébaubi. Celui-ci me prit alors le bras et me frotta la poitrine en essayant de m'embrasser maladroitement. Il sentait mauvais. Je le repoussais. Il revint à la charge en me relevant mon sari. Il défit sa braguette et exhiba son sexe érigé qu'il essaya de mettre en contact avec ma main. Il s'apaisa, s'excusa de son impudence et dit qu'il voulait juste partager un moment paisible avec moi. Il me demanda de le masturber et devant son insistance, perdue dans cette aventure, je lui donnais satisfaction. Juste après, je retournais dans la salle près de Veerama et exigeais de partir. Celle-ci m'accompagna à un auto-rickshaw. Elle me tendit 20 roupies de la part du propriétaire de la maison (pas de l'homme m'ayant entraîné) qui me donnait rendez-vous, à son tour, pour le lendemain ».

Malgré la déconvenue du soir, Veena se rendit chez le riche propriétaire à l'heure convenue et resta avec lui une bonne partie de l'après-midi. Après avoir accepté tout ce qu'il demandait « plus respectueusement que son premier client de la veille », s'empresse de me dire Veena, il lui donna 50 roupies et la congédia en la remerciant. Veena resta une quinzaine de jours dans la ville. Elle était envoyée chez des clients ainsi que dans des hôtels où la chambre était réservée pour une heure précise. A deux reprises, elle fit de mauvaises rencontres et dut affronter des hommes qui lui imposèrent des sévices et l'insultèrent tout en la forçant à des pratiques sexuelles qui la révulsaient

(pénétration au moyen d'une bouteille, sodomie. etc.). Après une vingtaine de passes, elle avait à peine économisé une cinquantaine de roupies et devait encore rembourser l'argent emprunté à la propriétaire pour la location de sa chambre, la nourriture, l'achat d'un sari plus élégant que le sien vétuste et les transports dans la ville. La plupart des clients se qui se rendaient à la maison de passe payaient directement à la responsable ou à Veerama. Veena ne percevait alors que les rogatons de ce qui lui restait après remboursement de sa dette. Elle rentra donc au bout d'un moins avec peu d'économies. En partant, les autres filles l'avait rassurée : une novice se fait toujours avoir, mais apprend à gagner davantage par la suite.

De retour à la maison, sa mère ne la questionna pas mais lui fit comprendre que le bébé avait besoin d'habits et de lait en poudre. Veena s'attendait à ce que sa mère lui demande où elle était passée. Elle pensait avoir à se justifier mais elle n'entendit aucune allusion à son absence. Pendant longtemps, Veena se demanda si sa mère était au courant, voire complice de son entrée dans la prostitution puisque sa mère était ami de Veerama. La mère mourut deux ans plus tard sans qu'il y eut jamais de discussions à ce sujet... Veena était bien décidée à ne plus fréquenter les maisons closes, suite à cette cuisante expérience. Mais la réaction ambiguë de sa mère et le silence des autres parents lui firent douter, encore une fois, de la solidité des liens avec ses proches. Veena, toujours sans argent, développait un marasme conséquent aux événement récents et, éventuellement, se sentait prête à recommencer :

> « Dès fois, je me disais que j'étais souillée et que plus personne ne voudrait de moi. Peut-être alors pourrais-je réessayer ? Quelque temps plus tard, Veerama revint. Elle me donna deux cent roupies pour mon enfant. On ne parla pas de ce qui s'était passé. Contre toute attente, elle m'expliqua seulement que c'était une question d'habitude, qu'il fallait apprendre à soutirer des pourboires aux hommes. C'était assez simple. Une fois excités, il fallait leur faire comprendre que ça pourrait être encore mieux s'ils étaient plus généreux financièrement. Veerama me proposa un contact à Madurai. Elle s'y rendait également pour d'autres affaires et était prête à me donner une seconde chance. Si je refusais, et si je préférais rester pauvre et seule toute ma vie, c'était mon problème, me dit-elle. Et celui de mon enfant par la suite. C'était bien beau de se montrer prude, mais que reste-t-il à faire quand on est seule dans la vie ? Une multitude d'arguments s'ensuivirent et finirent par me convaincre. Cette fois-ci, l'affaire fut conclue à l'avance. Un contrat était établi pour quinze jours au terme desquels je toucherai 2500 roupies. L'argent me serait remis par la personne qui m'hébergera. Veerama la connaissait, et si j'étais « réglo », elle le serait aussi. Je me rendis donc à Madurai chez un couple tenant une maison où les pensionnaires vont et viennent pour une durée limitée. (...). Pendant trois ans, je travaillais ainsi par contrat, moyennant des sommes différentes : suivant l'affluence des visiteurs, le type de clientèle et la ville. Je parcourus plus d'une vingtaine de cités dans le Tamil Nadu, mais je connus également Bangalore, Mysore et le Kérala (...). L'usage des préservatifs relevait de l'exceptionnel au milieu des années 80. Je m'étais faite stériliser comme la plupart des femmes dans la prostitution et n'appréhendais guère les maladies sexuellement transmissibles. On ne parlait pas de ces choses-là, car on disait que cela portait malheur. Une croyance répandue parmi mes collègues de fortune stipulait qu'une irritation, une inflammation ou des pertes blanches n'étaient pas dues aux rapports sexuels non protégés mais à un échauffement du corps. On disait que c'était dû à une mauvaise balance dans l'alimentation, à un déséquilibre du *dosham*[122] suite aux déplacements consécutifs d'un lieu de travail à un autre. Ce n'était pas impossible, pensait-on, car on buvait de l'alcool, on fumait et on mangeait de la viande même les jours interdits. Il y avait toujours le recours possible aux *usi doctor*s[123] qui traitaient les *pompalle seeku*. Plus rarement, les femmes prenaient des injections en prévention. (...) Dans aucun cas, je ne savais quel était le médicament utilisé ».

Veena rencontra finalement un homme à Madurai, au départ un client, qui lui proposa de vivre avec elle. Elle avait à peine 20 ans, son enfant était en âge d'aller à l'école et son frère, qui jusqu'à présent le gardait, semblait réticent à prendre en charge l'éducation de sa nièce. Par ailleurs,

[122] Ici, en réalité, signifie humeur.

[123] Médecins non diplômés traitant essentiellement au moyen d'injections.

traumatisée par son expérience, Veena craignait que sa fille ne soit discriminée, comme elle, et devienne la bonne à tout faire dans la maison de l'oncle maternel.

> « Mon homme, Gubendram, était célibataire et approchait de la quarantaine. Il accepta mon enfant et le considéra comme le sien. Je vécus quinze ans avec lui en concubinage mais sans mariage. Celui-ci savait que je travaillais dans la prostitution mais il ne me demanda pas d'arrêter pour autant. Il m'empêchait seulement de partir en tournée comme je le faisais auparavant. Les besoins d'argent étant ce qu'ils sont, il faisait comme si de rien n'était et me laissait faire. Il était au courant que je ne pouvais pas avoir d'enfant mais peu lui importait. Pour cela, je lui en étais infiniment reconnaissante. Gubendram était impliqué dans des affaires douteuses et dans la politique. Il ne me cachait rien et me demandait mon avis. Il était craint dans le Milieu et respecté par ses amis. Mais avec moi, il était doux comme un agneau et ne se comportait comme jamais quelqu'un ne s'était comporté envers moi. Dans mon malheur, je reconnais avoir de la chance d'être tombée sur lui. Je me sentais bien, comme une femme mariée vivant normalement. La fillette fut mise en pension dans une bonne école. C'était mon souci majeur : donner à ma fille une bonne éducation afin qu'elle puisse, à l'inverse de sa mère, obtenir un travail et être autonome. Gubendram me procurait quelques clients particuliers - des accointances politiques à lui - par personne interposée. C'était comme un service que je lui rendais car cela lui rendait service pour ses affaires. Mais on ne parlait jamais ensemble de ces transactions secrètes. Il ne me demandait jamais non plus comment l'argent venait - le sachant très bien - sans pour autant trop m'inciter à renflouer les économies du foyer quand on était dans le besoin. Certains clients étaient des politiciens locaux, des hommes d'affaire que je rencontrais par le truchement d'une femme. Mon implication dans la prostitution demeurait toutefois ponctuelle. Je n'étais plus une prostituée comme avant. J'avais rarement plus de cinq rencontres par mois ».

Veena commença à entendre parler du sida à la fin des années 80, sans avoir une idée précise de ce qu'il en était. Intriguée, elle tenta un jour d'obtenir des informations par un docteur chez qui elle amenait sa fille. Celui-ci de lui répliquer qu'étant mariée et mère de famille, elle n'avait pas à s'en faire. Elle osa insister et avança le rapport entre sexualité et sida. Le docteur ne lui répondit pas. Apparemment, il n'en savait pas davantage... Veena, inquiète, avait du mal à trouver l'information et ne savait pas où aller. Une fois elle se rendit à un hôpital public, invoquant un prétexte, et demanda à voir un spécialiste. On la questionna pour savoir si elle avait une *pompalai seeku*. Elle répondit que non. On lui objecta qu'ici on soignait, qu'il y avait beaucoup de monde et qu'elle n'avait qu'à se rendre dans un autre centre si elle désirait des informations sur la prévention, car le docteur était absent en ce moment, et de toutes manières était très occupé. Elle insista pour obtenir des renseignements sur le sida. Les répliques furent cinglantes : Avait-elle un doute, était-elle mariée ou pas ? Qu'avait-elle fait ? Veena se sentit agressée et partit. A cette époque, Veena utilisait rarement des moyens de prévention comme le préservatif ou le coït interrompu. Avec l'expérience, elle savait comment s'y prendre avec les hommes et quand elle voyait que ces derniers avaient une hygiène douteuse, elle leur faisait comprendre qu'ils devaient se laver. Si jamais certains venaient avec des affections, des éruptions cutanées sur le sexe, elle forçait l'usage du préservatif qu'elle n'amenait toutefois pas avec elle (quelle honte, comment faire çà moi-même !) mais qu'elle faisait acheter par une tierce personne (les jeunes commis employés dans les hôtels). Ce n'est qu'un an et demi plus tard, après sa première tentative de renseignements, que Veena prit connaissance de l'épidémiologie du sida. Effrayée par les maladies en général, Veena refusa systématiquement les hommes qui n'avaient pas de capote... sauf ceux à qui on ne peut dénier une vie propre. Comment le voir ? La façon de parler, de s'habiller, de se comporter. Les femmes ont l'intuition pour ça, me dit-elle. Les autres, il n'y avait rien à faire. Elle les prévenait à l'avance et savait négocier avec les récalcitrants. Avec son époux c'était, bien entendu, encore différent. Elle n'utilisait jamais de précaution avec lui, puisqu'ils étaient ensemble en permanence. Elle avait entendu dire que ce dernier s'entichait pafois avec d'autres femmes. Elle n'en était guère étonnée puisque les gens qu'elle fréquentait étaient de la même graine que son mari. Elle ne savait pas s'il se prémunissait et n'avait jamais osé lui demander, craignant que cela ne génère un malentendu.

> « Mon conjoint fut assassiné en 1996. Une histoire de politique, de règlement de comptes. J'avais presque arrêté la prostitution juste avant son décès. J'avais décidé d'abandonner cette activité en partie car ma fille avait atteint l'âge où j'avais moi-même débuté dans la profession. Je ne voulais surtout pas que celle-ci apprenne mon passé et suive la même voie. Actuellement, ma fille est en première année de collège et étudie l'économie. Tout mon argent passe pour son éducation. Pour ma fille, son père est l'homme qui l'a élevée. Je n'ai jamais dévoilé la vérité sur mon premier mariage. Quelques temps après, avec l'assentiment de ma fille, je me suis mariée avec un homme qui s'occupe de la vente de bois. Un an après cette union, je crois que cette fois j'ai enfin une position assise dans la vie. Cet homme, un ancien ami de mon second mari, avec qui j'avais déjà eu une relation du temps de Gubendram, m'a épousée à condition que je n'aille pas vendre mon corps, sous menace de me congédier immédiatement. Un accord préalable a été conclu entre nous ».

Veena continue malgré tout à accepter exceptionnellement des propositions. Tout au plus une fois par mois, prétend-elle un jour, trois ou quatre fois maximum me dira-t-elle une autre fois. « Je fais payer très cher », dit-elle, comme pour appuyer son argument et montrer son changement de statut. Elle connaît trop de monde dans la ville et elle-même est connue de beaucoup de personnes qui la sollicitent de temps en temps. Veena avoue qu'il n'est pas facile de quitter un univers tant qu'on reste imbriqué dans le tissu des relations sociales et les réseaux qui en émanent. Elle fait croire à son nouveau mari qu'elle a thésaurisé une somme rondelette destinée à la prise en charge de la scolarité de sa fille. Ses économies sont en réalité évanescentes. Devenue à son tour entremetteuse, elle n'imagine guère d'autre alternative que de continuer paralllèlement son activité de prostitution à 37 ans, c'est-à-dire 22 ans après sa première expérience à Paramakudi, même si elle tente de la mettre en sourdine et *considère qu'il ne s'agit plus de prostitution, donc d'une activité à moindre risque pour le sida*. Avec son mari, comme avec la plupart de ses clients choisis sur le tas, elle n'utilise jamais de précaution. Elle ne cesse de me vanter, en essayant de déceler mon approbation[124] puisque je le connais, les qualités de son mari : une personne en qui elle peut avoir confiance, qui prend soin d'elle et qui lui est fidèle, même si je doute fort qu'intérieurement, elle ne se fasse beaucoup d'illusion à ce sujet.

Une union impossible, d'autres femmes pour patienter

Sankaran, célibataire, 25 ans, appartient à la sous-caste des Kamavar Naidu, une communauté originaire de l'Andhra Pradesh occupant une position élevée dans la hiérarchie rituelle. Quand ses parents se marièrent, ils s'installèrent dans la banlieue de Madurai où son père avait obtenu un poste dans la compagnie nationale d'électricité. Ce dernier décéda alors que Sankaran n'avait qu'un an. La mère disposait de peu de ressources et ne bénéficiait guère d'appui financier du côté de la parenté élargie résidant à Madurai. La famille ainsi réduite au foyer nucléaire éprouva du mal à joindre les deux bouts dans les premiers temps. La mère vendait du riz jusqu'au jour où, au bout de six ans, le poste de son mari lui fut octroyé par le gouvernement.

Sankaran a une soeur aînée de 26 ans, mariée, vivant à une vingtaine de kilomètres de la maison de sa mère. Bien qu'ayant reçu une formation d'institutrice, celle-ci ne travaille pas car sa belle-famille exige qu'elle reste à la maison pour s'occuper des affaires domestiques. Depuis le mariage récent de sa soeur, Sankaran habite donc seul avec sa mère dans une petite maison en location, mais son travail l'amène régulièrement à se déplacer. Quand je le rencontrais, il occupait depuis trois ans le même job. En dépit du salaire attrayant, il recherchait un poste gouvernemental qui, même moins bien payé, offrirait l'avantage de la sécurité d'emploi :

---

[124] J'avais justement connu Veena pas cet homme.

> « Ma mère, orthodoxe et autoritaire, tenait à ce que nous, les deux enfants, achevions notre cycle secondaire. Tandis que ma soeur restait à Madurai, je fus envoyé chez un oncle maternel à Karur (à 150 km) dans une école mixte. On me plaça pendant quatre ans dans un pensionnat, avant d'achever les deux dernières années de mon cycle scolaire à Madurai. J'aurais voulu continuer mes études au collège mais je fus contraint de chercher du travail dès 18 ans. Ma mère cherchait une alliance pour ma soeur, et il fallait préparer la dot qui est très élevée chez les Naidu. Par conséquent, je devais y contribuer de mon possible. Finalement, un oncle paternel nous prêta de l'argent et parvint à convaincre ma mère de m'autoriser à reprendre les études à Madurai. Je n'avais pas envie de rester chez moi. Je me sentais considéré comme un enfant par ma mère alors que j'avais su me débrouiller seul à Karur. Je regrettais également la vie de célibataire que j'y avais menée. Un an plus tard, je partais à Erode pour suivre une spécialisation. J'allais y rester trois ans. Je commençais les cours, mais au bout de quelques mois, j'eus l'opportunité d'avoir un travail intéressant dans une succursale de la compagnie Pepsi Cola, récemment implantée. Celle-ci cherchait des jeunes représentants. Le salaire s'élevait seulement à 30 roupies par jour mais avec une formation à l'appui. Au bout de deux ans et demi, la boîte fut rachetée par une autre compagnie sous-traitante et le personnel ancien dut partir. Je revins donc à Madurai contre mon gré. Mais je ne pouvais pas rester sans argent car j'avais le loyer pour ma chambre et ma nourriture à payer. Comme j'avais été recommandé par un parent pour un travail de représentant à Madurai, je ne me sentis pas en position de refuser. Mon salaire de base serait de 1500 roupies avec un pourcentage sur les ventes et contrats obtenus. Au bout d'un an, je fus informé que mon ancienne compagnie allait ouvrir de nouveau à Madurai. Comme le travail au porte à porte était fatigant, peu lucratif et aléatoire, je retournais chez Pepsi Cola. J'obtenais un poste qui devint permanent par la suite, payé 5000 roupies plus les frais de déplacement, avec une motocyclette de service... Actuellement, je donne chaque mois 1500 roupies à ma mère pour la participation au loyer et aux frais incombant aux charges domestiques ».

Bien que la famille soit concentrée à Madurai, Sankaran a la nostalgie d'Erode. Le retour dans la maison familiale ne fut pas sans encombre. Il eut du mal à faire face à sa mère despotique, qui essaie de planifier la vie de son fils sans le consulter. Plus que tout, Sankaran veut éviter les propositions de mariage dans la mesure où il espère épouser Meenaksi, la jeune brahmane de 24 ans originaire d'Erode, rencontrée sept ans auparavant au collège puis de nouveau dans la boîte où ils occupaient des postes dans des services différents :

> « La relation avec Meenaksi fut très graduelle. N'étant pas de la même caste, nous savions que nous enfreignions les règles sociales les plus élémentaires. Néanmoins, nous nous attachâmes l'un à l'autre. La mère de Meenaksi avait été veuve à 23 ans et avait dû assumer - à l'instar de ma mère - sa condition de femme seule sans pouvoir envisager un remariage, à moins de subir l'excommunication de sa caste. Elle ne resta pas chez sa belle-famille qui la maltraitait et se comportait comme si leur belle-fille était responsable de la maladie qui avait terrassé son époux. Elle chercha discrètement un travail et, dès qu'elle trouva un emploi de secrétaire, prit sa fille et s'installa dans un autre quartier d'Erode, délibérément loin de ses beaux-parents. Ayant personnellement souffert de tant de discriminations, la mère de Meenaksi ne voulait pas que sa fille subisse le même sort. Elle mit plusieurs mois à tolérer notre relation amoureuse mais finit par l'accepter une fois qu'elle apprit à me connaître. J'étais fréquemment invité à déjeuner et à passer mes moments de loisir dans leur maison. Elle avait confiance en moi et me considérait comme quelqu'un de sérieux. Avant mon retour à Madurai, nous lui évoquâmes avec Meenaksi notre intention de mariage. Ce ne fut pas une surprise pour la mère qui donna son accord tacite en nous mettant en garde contre les jugements et difficultés qu'on aurait certainement à surmonter ».

Il en fût tout autrement de la réaction de la mère et de la soeur aînée de Sankaran. Les deux femmes se liguèrent contre la décision du rejeton. Sa soeur avait pourtant rencontré Meenaksi à Erode. A cette époque, elle avait confié à son frère que c'était une fille vraiment correcte, intelligente et

éduquée. Sankaran s'était senti encouragé et pensait avoir obtenu le soutien de sa soeur. Loin s'en faut car, sûrement rivée à sa belle-famille et donc contrainte d'emboiter le pas de la normalité, elle fut la plus ardente détractrice de cette union qui allait contre tout les principes de l'alliance chez les Naidu. Les relations entre la mère et Sankaran se détériorèrent. Celle-ci se mit à regretter d'avoir donné une éducation trop laxiste à son fils et surtout de l'avoir laissé livré à lui-même dans une ville inconnue. Sankaran se rappelle d'une remarque cinglante de sa mère, bloquant toute négociation, insinuant que son fils était descendu si bas qu'il « forniquerait avec une intouchable si on le laissait faire ». Pour pallier à cette situation intolérable, la soeur et la mère cherchèrent activement une prétendante convenable issue de la bonne caste. Sankaran refusa de rencontrer les familles des filles qui lui étaient proposées, prétextant ne pas avoir de travail fixe, qu'il risquait le licenciement et devait patienter en conséquence. Cette stratégie de délai de mariage, perçue comme une fuite en avant, constituait la seule façon d'espérer revenir un jour auprès de Meenaksi. Quand je lui demandais si le sujet était fréquemment abordé en famille, il me répondait ne jamais oser en parler de lui-même :

> « Un fils issu d'une famille orthodoxe ne contredit pas sa mère, en tout cas jamais en sa présence. Je pense qu'entre deux femmes - une mère et une fille - ça serait sûrement différent. Mais comment puis-je exprimer les sentiments que j'éprouve envers une fille inconnue de ma propre mère ? Ma soeur aurait pu m'aider si elle ne s'était pas mise contre moi, encouragée par sa belle-famille. Car si je fais un mariage intercaste, cela n'ira pas sans encombre pour ma soeur. Sa vie maritale pourrait s'en ressentir et sa réaction contre le mariage avec Meenaksi est avant tout une manière de protéger sa propre vie conjugale et familiale ».

Sankaran se rend rarement à Erode. Quand il y va, il se garde d'avertir quiconque car sa mère lui a formellement interdit d'aller dans cette ville « de tous les diables ». Il ne voit pas d'autres issues que de rompre avec sa famille pour se marier avec Meenaksi. Pour l'instant, c'est un pas qu'il n'arrive pas à franchir. Pour me prouver à quel point il se heurte à une incompréhension, il maintient que sa mère est prête à mettre du poison dans sa nourriture plutôt que de le laisser s'unir avec une personne indésirable. L'argent n'entre pas en considération, c'est juste une question de ne pas ternir le nom de la famille. Un jour je lui demande si la décision irrévocable de sa mère et de sa soeur sont uniquement le fruit de leur résolution personnelle ou bien l'adhésion à une volonté de la famille élargie, de la communauté qui habite dans le même quartier. Sankaran me répond que, son père étant mort, sa mère évoque en sa mémoire l'impossibilité de commettre un acte contre la volonté ancestrale. Personne dans la famille n'a encore transgressé les règles de mariage et Sankaran est le fils unique par qui le nom et le sang de la lignée se transmettent. De son côté, Sankaran se déclare patient et n'a pas eu de relations sexuelles avec Meenaksi :

> « Elle appartient aussi à une famille orthodoxe, ce n'est pas possible. Même si nous nous aimons, je crois qu'elle n'aurait jamais accepté. Je n'ai jamais essayé de toutes façons et elle ne m'a pas montré de signes. On a tacitement décidé d'attendre. On flirte seulement : au début, on se tenait par la main, plus tard on s'embrassait, mais jamais en public ».

S'il est possible qu'elle attende, il n'en va pas de même pour Sankaran qui connut trois expériences sexuelles quand il vivait à Erode :

> « Je ne suis pas de marbre et je voulais savoir (...). La première fois, je voulus aller seul chez des prostituées mais je me fis arnaquer par une fille que j'avais rencontrée dans une station de bus : elle me prit l'argent en arrivant dans un petit hôtel crasseux et me dit d'attendre alors qu'elle disparaissait par une porte de derrière. Ensuite je n'ai plus osé voir ce genre de femmes pendant un certain temps. La seconde fois, j'avais 18 ans et c'était pour l'anniversaire d'un camarade de collège, féru en la matière. Ce dernier paya sa tournée dans un bordel de la banlieue sud. Nous nous y rendîmes à huit et, pour au moins cinq d'entre nous, c'était la première expérience sexuelle (...). Je connaissais déjà Meenaksi depuis un an, mais avec elle, c'était autre chose. La

> troisième fois, c'était encore à Erode, quand des anciens camarades de collège fêtèrent les examens de fin de deuxième année. J'avais 19 ans et demi. J'ai payé 250 roupies pour une heure. Connaissant l'endroit, j'y suis retourné seul le lendemain, choisissant une autre fille et payant le même prix ».

Lui demandant s'il se prémunissait des maladies sexuelles, il me répondit qu'à cette époque, six ans auparavant, on ne parlait jamais de préservatif entre copains (bien que l'on parlât de sexe), ni de maladies sexuellement transmissibles et encore moins de l'épidémie du sida, bien qu'il y eût déjà des cas recensés de sida dès 1986 à Vellore tout près d'Erode. De retour à Madurai, son travail de représentant lui donna plusieurs fois l'occasion de rencontrer des femmes seules :

> « Une fois, une femme d'un peu plus de trente ans m'entraîna dans sa chambre. J'étais timide et gêné car ce n'était pas une prostituée mais une femme mariée; elle ne me plaisait pas vraiment mais j'allais avec elle. Bien sûr, je n'avais pas de préservatif avec moi. Mais comme c'était une femme mariée, je pensais en ces temps-là qu'il n'y avait pas de risque. Quand j'évoquais l'histoire à un collègue, je reçus comme réponse que de toutes façons les femmes mariées ne veulent pas utiliser de préservatif. Ce qu'elles veulent, c'est obtenir un maximum de plaisir. La plupart du temps elles sont stérilisées, ont des enfants, mais attendent quelque chose de plus que ne leur procure pas leur époux. Une seconde femme entre 25 et 27 ans que je rencontrais quelques semaines plus tard me raconta que son mari travaillait à Trivandrum. Il prenait le train le vendredi soir et arrivait fatigué à la maison (...). En bref, il ne lui faisait jamais l'amour, ou pas assez. On ne peut pas blâmer ces femmes qui se morfondent la journée toutes seules ».

Depuis qu'il travaille pour Pepsi Cola, Sankaran continue à faire du démarchage. Cependant depuis 1996, il a décidé de moins prendre de risque. Il avait auparavant (quatre ans) entendu parler du sida à la radio mais l'information restait évasive à cette époque:

> « On en discutait vaguement entre copains, mais tout le monde recevait des informations et colportait des idées différentes. Une confusion totale ! On ne comprenait rien. Il semblait que c'était surtout avec le sang qu'il y avait danger de contamination. Pour ce qui est des relations sexuelles, on ne savait pas si les différentes pratiques comme le baiser, la pénétration, la fellation et la masturbation généraient les mêmes risques. D'ailleurs, on ne le sait toujours pas. La bande de garçons que nous étions ne se sentait pas concernée car personne n'entretenait de relations sexuelles avec des filles de mauvaise réputation. Personne n'allait dans les bordels de bas étage. Les femmes rencontrées étaient des personnes qui faisaient attention ».

Je lui demande, comme à Ganesh, ce que signifie ce mot *attention*. Il me répond que les personnes qui font attention sont, par exemple, les femmes qui prennent des contraceptifs, qui se lavent après chaque acte sexuel (il l'a vu faire), qui sont saines et n'ont pas de maladie, notamment parce qu'elles ne prennent pas n'importe quel client. Je lui redemande comment est-il au courant de tout cela et il me réplique que tout le monde le sait car si l'on paye un certain prix, on n'a pas à se faire autant de souci.

Habitant près d'une ONG travaillant sur la prévention sociale du sida, il a, un an plus tard, affiné sa connaissance sur les modes de transmission du virus. Sankaran, se rendant compte de ses erreurs d'appréciation, eut très peur. Il s'est fait tester, négativement. Depuis, il n'ose plus avoir de relations sexuelles avec une inconnue sans préservatif. Quoiqu'il en soit Sankaran dit que le fait d'avoir des relations éphémères, juste pour le plaisir, ne ternissent aucunement son amour pour Meenaksi :

> « Je pense à elle, je suis dévoré par son image qui ne me quitte pas, mais je sais que dans l'immédiat rien ne semble possible (...). Pour moi, aller voir des prostituées ou succomber aux sollicitations des femmes dont je visite la maison, n'est rien de plus qu'un moment agréable à passer, en attendant d'en connaître de meilleurs avec mon épouse ».

Sankaran reconnaît la difficulté à se contenir. Il ne veut pas pour autant feuilleter la littérature érotique *(yellow books*) et rechigne à visionner, comme la plupart de ses amis, des films pornos. Il n'y a pas longtemps, il s'est retrouvé chez une riche femme qui l'a fortement sollicitée. ll ajoute avec fierté qu'il a réussi à s'en échapper mais qu'il a donné l'adresse à un collègue qui s'est empressé d'y aller et qui, depuis, y retourne fréquemment... Un an après notre première entrevue je lui demande où en est son espoir de mariage. Rien de neuf. Il ajoute avec dépit que sa mère a seulement 47 ans. Il en vient des fois à lui souhaiter malheur, afin qu'il n'y ait plus d'entrave à son projet de mariage. Quant à sa soeur, il ne lui parle plus et ne cherche plus à la convaincre. Il va de temps en temps dans un lieu familier où il reçoit de façon éphémère en échange de quelques roupies la tendresse féminine qu'il ne peut obtenir avec la femme qu'il aime.

De la dot à l'endettement sans fin

A 28 ans Devi paraît définitivement moins que son âge. Si d'après les critères tamouls on lui reproche d'avoir la peau trop sombre, sa ligne parfaite, les proportions de son corps, sa chevelure qui descend jusqu'aux cuisses, les traits fins de son visage, ses yeux de jais d'un noir profond et son sourire timide font d'elle une jeune femme d'une exceptionnelle beauté. Originaire de Chennai, elle appartient à la caste d'artisans Achari, possède deux frères aînés, une soeur cadette et un jeune frère. Ses parents décédèrent précocement : son père, forgeron, mourut dix ans auparavant et sa mère peu de temps après. Les enfants reçurent une éducation sommaire : les frères aînés ne montrèrent guère d'intérêt pour l'école, préférant rôder dans la ville, tandis que Devi n'alla pas plus loin que le niveau élémentaire. Elle parvient à lire le Tamoul, sans pouvoir l'écrire et parle Hindi en raison de ses contacts quotidiens avec la colonie des employés de chemins de fer où la langue du nord est couramment usitée. Au cours de son enfance, Devi vécut essentiellement dans la maison familiale et, comme toutes les filles aînées, s'occupait de ses frère et soeur cadets. Très tôt, les cinq enfants durent apprendre à se débrouiller seuls, sans grand-parents ni membre de la famille élargie vivant à proximité pour les soutenir en permanence. Issus d'un milieu social pauvre, leur situation ne cessa de s'aggraver après la mort des parents.

> « Mes deux frères aînés sont *rickchwallahs* et gagnent péniblement leur vie. Ils sont tous deux mariés, ont des enfants et vivent de leur côté. Ils ne se soucient guère des problèmes familiaux de leurs soeurs et de moi-même et de toutes façons n'ont guère les moyens financiers de fournir un appui en cas de coup dur. Le seul devoir qui leur incombait fut de régler mon mariage et celui de mes soeurs. Comme ils voulurent se débarrasser rapidement de cette tâche pesante, ils prirent la première opportunité de me trouver rapidement un parti. Je me suis donc mariée à 17 ans et demi avec un jeune homme de trois ans mon aîné qui travaillait comme mécanicien dans les chemins de fer. Au début, la famille, également d'origine Achari, ne demandait pas de dot en dehors des deux boucles d'oreille et de la boucle au nez dont je disposais déjà. Mes frères prétendaient que mes attraits suffiraient à contenter tout le monde. Je partais habiter chez mes beaux-parents. Ils étaient issus d'un milieu social aussi modeste que le mien. Au début tout se passait bien. Puis ces derniers commencèrent à me réclamer une compensation de la dot pour les alliances de leurs filles. Ils insistèrent pour que je donne cinq *sovereigns* (c.-à-d. 40 grammes d'or). C'était énorme ! Mais personne parmi mes frères et soeurs ne pouvait concéder à cette demande. Après une vaine tentative auprès de mes frères aînés qui me firent comprendre une bonne fois pour toutes qu'ils ne céderaient jamais à ce chantage, je n'eus d'autre solution que de supporter les invectives croissantes de ma belle-famille. Ces invectives venaient non seulement des parents, mais de la part des belles-soeurs et des épouses des frères de mon mari qui profitaient de la moindre occasion pour m'insulter, me traiter d'étrangère, d'inutile et de poids mort. Les reproches se firent de plus en plus fréquents. Je pensais naïvement que la situation se tasserait une fois que j'aurai donné naissance à un fils. Ce dernier naquit au bout d'une année. Sa venue fut consacrée par tout le monde mais la question de la dot ne s'oublia pour autant. Les récriminations redoublèrent. Des disputes s'ensuivaient et je partais régulièrement chez ma

> soeur pour revenir dans ma belle-famille chaque fois que mon époux venait me chercher. Celui-ci était compatissant envers moi. En même temps, il était pris dans un véritable dilemme et ne savait comment désobéir à ses parents. Quand il était seul avec moi, il se ralliait à mes côtés et m'assurait qu'il n'était pour rien dans ce chantage d'argent, mais quand la conversation tenait place en présence de la famille, des soeurs et des frères, il se faisait petit et n'avait pas le courage de prendre ma défense. Il me promettait qu'on allait habiter une maison séparée mais cela ne se faisait pas dans sa famille où, contrairement à la mienne, les hommes mariés restent habiter sous le toit familial. Des allées et venues se succédèrent, des tentatives de réconciliation furent ébauchées mais le sujet de la dot restait en toile de fond. Ils savaient bien que je n'étais pas en position de répondre à leur exigence. Ils connaissaient la pauvreté de ma famille et je ne comprenais pas leur entêtement à me faire souffrir inutilement. A force de disputes, je parvenais pourtant à convaincre mon mari de louer un petit deux pièces, en dépit de l'exigence des parents d'avoir leur fils et leur petit-fils dans la maison familiale ».

Après deux années de mariage, les beaux-parents de Devi commencèrent à chercher discrètement une autre épouse pour leur fils sans que ce dernier ne le sache au début, et, bien entendu, sans que Devi n'en prenne connaissance. Le mari, en bon fils, se rendait et séjournait fréquemment dans la maison maternelle. Au bout de quelque temps, il fut informé de la nouvelle stratégie en cours. Devi avoue ne pas savoir comment son mari réagit dans la mesure où il n'en toucha mot. Le fait est qu'une seconde alliance s'arrangea sans qu'elle n'en sache rien, avec un « parti avantageux », c'est-à-dire avec un parti qui concédait une dot conséquente. La cérémonie se déroula sans que Devi ne le sache. Durant plusieurs mois, son époux mena une double vie jusqu'à ce que Devi apprit inévitablement la nouvelle. Elle ne supporta pas la couardise de son époux et une violente dispute éclata. Devi, droite et honnête, était horrifiée par le coup monté de ses beaux-parents et se mit à mépriser son mari, abdiquant trop aisément face aux manoeuvres familiales. Loin de baisser les bras, elle porta plainte à la police. Après avoir vainement cherché un appui moral auprès de ses frères et soeurs qui refusèrent de l'assister dans ses démarches, la jeune femme se rendit seule avec son fils de trois ans au commissariat et raconta les vicissitudes subies à cause de la dot, le second mariage de son époux et présenta une demande de divorce avec dommages et intérêts. Quand sa belle-famille prit connaissance de la plainte, ils firent tout pour intimider Devi et la menacèrent de lui prendre son fils. Elle ne céda en rien et le divorce fut proclamé en sa faveur, avec une amende pour son mari. Ses beaux-parents lui proposèrent alors de choisir entre la compensation numéraire et son fils qu'ils tenaient à garder mais elle refusa cet autre chantage et déclara qu'elle ne les autoriserait pas à revoir leur petit fils tant que justice ne serait pas rendue.

> « C'est ainsi qu'à 21 ans, je retournais habiter avec ma soeur et mon jeune frère. L'insouciance de mes frères aînés m'avait peinée car j'avais au moins espéré qu'ils m'accompagnent au poste de police pour effectuer ma déposition. Mais le stigma attaché au divorce, notamment venant d'une femme, était tel que personne n'avait osé m'aider concrètement dans mes démarches. Ni même la parenté du côté de ma mère. C'était des gens relativement aisés mais qui avaient prétexté des contraintes diverses censées les empêcher de témoigner en ma faveur. Avec un peu d'argent difficilement rétrocédé par mon ex-mari, je me mis à faire le commerce d'*idly* (boules de riz) dans la rue, non loin du centre de la ville. Entre temps, ma soeur puinée, mariée, avait mis au monde un enfant handicapé. A cinq ans, ce dernier subit une opération où on lui mit un oeil de verre qu'il ne supporta pas, alors on dut lui enlever. Tout cela coûtait de l'argent, d'autant plus qu'à cette époque, ma soeur, récemment veuve, connaissait de graves problèmes de santé qui la rendaient inapte au travail. Vivait aussi avec nous une tante qui effectuait de temps à autre de la vente de sucreries et gardait les enfants. Finalement, sans m'en rendre compte, j'étais devenue soutien de famille. Je gagnais à l'époque 70 roupies par jour et cet argent suffisait à faire vivoter tout le monde. Je travaillais ainsi quotidiennement pendant cinq ans, pratiquement sans interruption. Je passais parfois devant la maison de mes anciens beaux-parents et au bout de quelques années ces derniers s'abaissèrent à me faire part de leurs remords. Ils reconnaissaient qu'ils avaient été injustes. Ils se rendaient compte que leur nouvelle belle-fille n'était pas aussi affable que moi. Un jour, mon ex-beau-père me dit qu'ils aimeraient tout

> oublier et me réintégrer dans leur foyer, surtout que la seconde épouse n'avait eu qu'une fille ! Je fus profondément choquée par ces propos. Je lui fis comprendre qu'on ne jouait pas ainsi avec le destin des gens, que sa famille, en se montrant encore une fois disposée à faire souffrir et rejeter leur seconde belle-fille, était encore pire que je ne le croyais ! ».

Devi ne resta pas longtemps seule. Elle reçut durant cinq années plusieurs sollicitations d'alliance, mais préocupée par sa responsabilité familiale et sachant que cette charge serait difficilement compatible avec un nouveau mariage, elle déclinait les avances ou les ignorait, d'autant plus qu'elle ne montrait guère de confiance vis-à-vis des hâbleurs trop intéressées, selon elle, par son physique. Elle était une femme divorcée, son histoire avait circulé dans tout le voisinage et si elle tenait à garder une bonne réputation, elle devait redoubler de prudence. Toutefois, un peu plus de deux ans avant notre première rencontre, elle rencontra Senthil, un ancien ami de son époux, alors qu'elle se rendait au temple :

> « Celui-ci me demanda ce que je devenais, comment était ma vie depuis mon divorce. On parla longtemps ensemble. Il me demanda ensuite si l'on pouvait se revoir, et je le questionnais : pour quoi faire ? Il me pressa pour m'inviter au cinéma et devant son insistance je finis par accepter. Je me rendis le surlendemain au rendez-vous, à la séance prévue, accompagnée de ma soeur, mais pas de Senthil à l'horizon. Je me demandais alors si je ne m'étais pas trompée de jour et je décidais, toujours avec ma soeur, de me rendre chez lui. Il n'était pas là mais je laissais un mot à ses parents. Senthil débarqua le soir suivant dans notre case, s'excusa et se montra très avenant. Nous nous revîmes fréquemment et il me proposa au bout d'un mois de m'épouser, en dépit de notre différence de caste. Je lui demandais à réfléchir. Il me pressa. Je lui expliquais qu'il y avait ma soeur à remarier ainsi qu'une alliance à trouver pour mon jeune frère. Finalement, je lui dis que j'accepterais d'être avec lui s'il savait attendre. Nous décidâmes alors de vivre ensemble sans nous marier tant que lesdits problèmes familiaux ne seraient pas résolus. Senthil vint alors s'installer chez moi (...). Comme la maison de terre se composait d'une pièce unique nous avions très peu l'occasion d'avoir des relations sexuelles. La première fois, il m'avait emmené dans un petit hôtel à un lieu de pèlerinage non loin de Chennai. Cela faisait plus de cinq ans que je n'avais pas touché un homme, en dehors de mon premier mari. Nous prîmes ensuite la décision de vivre ensemble (...). Senthil me suggéra de ne pas travailler autant à l'extérieur, et de rester à la maison pour garder les enfants. Lui se chargerait de prendre soin de moi et des besoins matériels de ma famille. Il possédait un auto-rickshaw et pensait être en mesure de rapporter au foyer 50 roupies par jour ».

Vint une occasion inespérée de remarier la soeur veuve. Devi à qui en incombait implicitement la responsabilité se mit en quête de contracter un emprunt de 70 000 roupies pour la dot. Un voisin l'introduisit à un intermédiaire censé lui présenter un prêteur d'argent. Elle réussit à convaincre cet intercesseur, un homme du voisinage qu'elle connaissait de vue depuis 15 ans, en prétendant qu'elle allait se suicider si elle ne trouvait pas de solution immédiate. Suite à un conciliabule entre les trois personnes ils décidèrent finalement de la recommander au prêteur d'argent. Notons que pour l'obtention du prêt, ce parrainage est obligatoire car il signifie une garantie pour le prêteur. Il fut convenu avec le prêteur qu'elle rembourserait 100% d'intérêt par mois. Au bout d'un an elle devrait rembourser en sus la somme initiale. Elle en informa Senthil - en minimisant toutefois le montant - qui l'autorisa alors à reprendre le travail. Devi fut embauchée dans un petit atelier industriel à raison de 25 roupies par jour. Elle se remit également à vendre des *idlys* après ses horaires d'usine. Malgré tout, elle se trouva rapidement dans l'impossibilité de rembourser l'intérêt. Devi, ne sachant par quel bout résoudre le problème, se rendit auprès d'une de ses amies d'enfance réputée pour sa générosité - Sita - et la supplia de l'aider à trouver n'importe quelle activité rémunératrice. La maison de cette dernière était une maison de passe mais Devi en ignorait tout à cette époque[125]. Devi allait souvent la voir depuis plusieurs années pour lui solliciter de petits emprunts et avait

[125] J'en eus la confirmation plus tard par Sita.

entendu par ouï-dire que son amie « avait jadis rendu quelques services à des hommes », sans qu'il n'y eut jamais d'allusion à ce sujet entre les deux femmes.

De nature volontaire mais timide et introvertie, Devi me confiera un jour comment elle se mit à gagner de l'argent en vendant son corps. Elle n'aura de cesse de m'évoquer sa honte, tout en se consolant que grâce à son sacrifice, sa soeur vit maintenant heureuse.

> « Lors d'une visite chez Sita, un homme était là qui attendait. Je croyais que c'était un ami de la famille car il semblait familier avec les lieux. En fait, il attendait une fille que Sita connaissait. Comme celle-ci ne venait pas, Sita me suggéra de prendre sa place. Elle m'assura que ce serait exceptionnel et que les 400 roupies empochées me seraient salutaires. Je refusais et partais en claquant la porte, déçue par le comportement de mon amie. Le surlendemain, je ne sais pas pourquoi, je retournais pourtant chez elle. J'étais dans une position difficile et à quelques jours de l'échéance mensuelle du prêt. J'étais déprimée, sans argent et j'étais prête à accepter l'offre si jamais mon amie me la proposait à nouveau. Sita me demanda ce que je voulais et, devant mon silence, elle comprit. Elle se montra condescendante et chercha à me rassurer. Elle me considérait comme quelqu'un de sa famille, elle me promettait qu'elle ne prendrait aucune commission comme elle pratique avec les autres filles, et qu'elle me trouverait des clients comme il faut, triés sur le tas. Elle ne m'inciterait jamais et attendrait que ce soit moi qui vienne à elle.(...). Cette situation dure depuis plusieurs mois maintenant. Je me rends de temps à temps dans la maison de mon amie, surtout quand les fins de mois approchent. Je reçois entre 200 et 300 roupies par personne, ce qui constitue une somme importante ».

C'est ainsi que Devi réalisa son entrée dans la prostitution, bien qu'elle ne se considère absolument pas comme une prostituée envers qui, par réaction, elle profère un discours véhément. La relation avec ses clients se limite à la pénétration vaginale, sans exposer la nudité de son corps. L'âge des hommes oscille entre 30 et 35 ans. Par crainte d'identification, elle ne les regarde jamais en face, ne leur parle pas et leur fait comprendre de se comporter comme s'ils ne la connaissaient pas si, d'aventure, ils la croisaient dans la rue. Elle n'aborde jamais la question du préservatif avec les clients, cette chose « dégoûtante » que les hommes laissent traîner dans la chambre une fois satisfaits et qu'elle doit ramasser. Certains l'utilisent, d'autres pas. Elle, ne prend aucune initiative. Durant ses périodes de fécondité, elle exige des clients qu'ils se retirent avant éjaculation, de la même manière que quand elle fait l'amour avec son partenaire. Quoique d'une manière générale, elle adopte la contraception naturelle et évite tout rapport sexuel durant cette période. Mais les besoins d'argent étant, elle doit parfois prendre le risque. Des hommes aimeraient la garder comme concubine mais elle, au contraire, cherche à tout prix à éviter les clients réguliers qui demanderaient d'avoir des rapports sexuels plus suivis qui, selon elle, l'installeraient pour le coup dans une situation de *keep*, de prostituée. Elle a entendu parler du sida par la télévision. La première fois, huit ans en arrière, c'était lors d'un reportage sur un pays étranger. L'information demeurait évasive et Devi allait en retenir peu de choses en dehors du fait qu'il s'agissait d'une maladie mortelle et sans thérapie, quoique des médecins tamouls (du siddha) affirmaient la connaître depuis longtemps et savoir la soigner (voir chap. 2). Depuis, elle en a une idée approximative. A plusieurs reprises, elle me demandera, en concertation avec son amie, si ce n'est pas une histoire inventée de bric et de broc. Et de surenchérir en affirmant que beaucoup de femmes « bien informées » partagent cet avis dans son entourage. Parfois Sita, Devi et les autres femmes qui se réunissent dans la maison de passe échangent leurs doutes et s'abritent derrière un discours teintée de fatalisme, à l'image de leurs propres conditions sociales de femmes, pour la plupart endettées, et ne percevant guère d'issue à leur situation précaire. Devi, comme ses compagnes de fortune, est alors tentée d'invoquer la volonté de Dieu, le destin. Comme si tout était déjà inscrit quelque part.

Le doute subsiste donc et, dans ce contexte, la notion de prévention reste obscure. Si, comme je lui affirme, l'épidémie est une réalité (on fait confiance à l'étranger « qui sait »), la question qui se pose consiste à savoir comment reconnaître les gens infectés. Suite à ces conversations, quelques semaines plus tard, une de ses amies qui vend occasionnellement son corps contracta une maladie sexuellement transmissible. Le risque devint tangible, c'était la première fois que Devi voyait en

chair et en os une personne contaminée par une *pomballai seeku*. Lors des rencontres suivantes, elle me fit part de son souci à faire désormais plus attention, craignant que la même chose lui arrive.

Il est remarquable de constater que plus attention ne signifie pas pour autant utiliser des préservatifs mais honorer moins de clients et redoubler de méfiance envers ceux susceptibles de propager la « maladie de sexe ». Elle se sent malgré tout moyennement concernée, car *elle ne se considère pas une prostituée et évoque l'irrégularité des rapports comme facteur de risque allégé*. Est également avancée l'idée que l'on développe les MST, et par conséquent le sida, quand on a des rapports sexuels durant les jours fécondables ou pendant la durée des règles. Devi, par contre, évoque la notion de corps qui s'abîme. Elle se sent « flétrir », « faner », « sèche », « vieillie », et déplore l'alourdissement de ses traits. Elle attribue ce changement à son activité honteuse. Un corps touché par des inconnus ne peut conserver sa finesse, sa grâce et sa sveltesse (qu'objectivement, elle a toujours).

L'argent gagné en se rendant chez Sita lui permet juste de pourvoir aux besoins familiaux et de rembourser le prêt qui, au bout d'une année, a considérablement augmenté. Comme il fallait s'en douter, elle fut incapable de s'acquitter de la somme totale des 70 000 roupies supposée être initialement rétrocédée au bout d'un an. En conséquence, le prêteur d'argent lui prit en gage sa carte de rationnement qui lui permettait d'avoir accès aux magasins du gouvernement proposant des denrées de base à prix réduits[126]. Par cette tactique courante, les prêteurs d'argent récupèrent l'aide versée aux familles désoeuvrées, ce qui les rend en mesure d'obtenir les documents nécessaires pour recevoir une autre aide réservée aux femmes, comme Devi, en situation de précarité (*destitute women*). Allocation qui, bien entendu, est récupérée par ledit prêteur. Pour sortir de cette impasse, Devi envisage alors de demander à une autre famille un prêt 50 000 roupies. Cette somme lui permettrait de reprendre son commerce d*'idly* qui nécessite très peu d'investissement matériel et d'éponger une partie de l'autre dette. L'engrenage se renforce.

Deux mois plus tard, je la revoie. Le second prêt a été obtenu. Elle doit rendre 500 roupies par mois en guise d'intérêt, plus le montant total au bout d'un an. En dépit de cette accumulation de dettes, Devi me déroute par son optimisme. Une partie de la somme nouvellement empruntée à servi en définitive à mettre les deux enfants, le sien et celui de sa soeur, dans un bon pensionnat (elle avait essayé d'obtenir sans succès une place dans une école chrétienne). Elle me confie qu'elle se rend un peu plus souvent dans la maison de Sita, en attendant que la situation se tasse. Quant à son mariage, elle proteste que ce n'est pas le moment d'y songer au regard de son endettement. Elle a déjà repoussé l'échéance de la cérémonie nuptiale prévue par Senthil et continue à la retarder en dépit des incitations lascives de son partenaire qui, de plus en plus distant, découche fréquemment sans lui toucher mot de ses activités nocturnes. Avec une location de 300 roupies mensuelles, les frais d'école, un peu plus de 1000 roupies de dette à recouvrir chaque mois et les dépenses ménagères, Devi fait vivre tant bien que mal les cinq personnes qui logent sous son toit.

Lors de notre dernière rencontre, trois ans s'étaient écoulés depuis son premier rapport sexuel rémunéré. Maintenant, elle se rend chez Sita à raison de cinq à six fois par semaine (cette dernière m'attestera une fréquence encore supérieure). Son compagnon ne se doute de rien, d'après elle. Au demeurant, personne ne lui pose de question sur l'origine de l'argent qu'elle rapporte. Confiance, chimère, déraison ou dérision : elle envisage d'arrêter les rencontres chez Sita dès qu'elle aura tout remboursé afin de se consacrer à son mariage qui tend à devenir illusoire.

Sans famille

Priyal, 24 ans, habite Thathaneri au centre nord de Chennai, sa ville natale. L'histoire de ses parents semble l'avoir énormément marquée et c'est pourquoi nous la présentons ici. Il est fils unique d'une femme d'Andhra Pradesh, médecin réputée de la capitale, et d'un Brahmane plus

[126] Les *fair price shops*.

jeune de 15 ans que son épouse. Sa mère descend d'une lignée de célèbres docteurs musulmans d'Hyderabad qui étaient appelés à la cour du Nizam (souverain régional). Elle connut un premier mariage arrangé avec un docteur musulman. Ensemble, ils s'installèrent à Coimbatore où ils ouvrirent un cabinet où affluait la haute société urbaine. Leur notoriété publique fut vite reconnue et ils évoluèrent dans la sphère richissime de la ville industrielle. L'homme développa une liaison durable avec une de ses opulentes clientes. Le mari, un homme très influent, l'apprit; au cours d'une partie de chasse organisée par la bourgeoisie locale dans les Nilghiris, le docteur musulman fut malencontreusement tué d'une balle perdue par le cocu en question ou par un de ses sbires. Cet épisode tragique mit fin a la vie prometteuse coimbatorienne de la mère de Priyal qui retourna à Chennai aussitôt après l'assassinat :

> « Quelques années plus tard, alors que ma mère tentait de faire peau neuve à la capitale et tenait un cabinet médical qui marchait fort bien grâce à l'incroyable énergie dont elle faisait preuve, elle rencontra celui en passe de devenir mon père. Leur rencontre fut inhabituelle. Elle se rendait à une conférence et lui était restaurateur dans le wagon où elle dormait. Ce fut le coup de foudre, ma mère me l'a toujours raconté ainsi. L'affaire fut vite conclue et la passion qui les emporta se termina rapidement en mariage, sans aucune conciliation des familles respectives. Ma mère était d'un tempérament exceptionnel : autonome, indépendante et vindicative; elle entretenait guère de relation avec notre famille élargie résidant à Chennai, ne se souciait pas du qu'en-dira-t-on et demeurait encore plus indifférente à l'égard de ses homologues musulmans. Mon père, quant à lui, était originaire de Bangalore dans le Karnataka. C'est quelqu'un qui a tracé sa route en solitaire. A 15 ans, il débarqua à Chennai, fit son apprentissage de la vie et apprit le métier d'électricien mais toucha à de nombreuses autres activités. Quand il rencontra ma mère, il changea de profession et, avec son appui, devint maître de chantier. Peu orthodoxe, flambeur, trop coulant avec son personnel et donc facilement exploitable, mon père vivait largement au crochet de ma mère. Mes parents vécurent en dehors des circuits familiaux; ma mère connaissait une vie professionnelle extrêmement riche, et c'est essentiellement par ces réseaux de relations qu'elle développait une vie sociale conséquente. Peu à peu, je dois dire qu'en tant que mari et femme, ils vaquèrent chacun de leur côté dans leurs occupations extraprofessionnelles. Mon père devait se sentir complexé par rapport à ma mère (...). Je suis né un an après leur mariage. En effet ma mère, en raison de son âge avancé, était pressée d'avoir un enfant ».

Priyal reçut une éducation essentiellement par sa mère qui lui consacrait tout son temps disponible. Enfant choyé mais turbulent, il rentra dans une école renommée de la ville et apprit l'anglais dans une école spécialisée, avant d'atterrir au collège dans la section commerce et management. Entre temps, la conversion de sa mère au christianisme avait provoqué les railleries de son père qui, même s'il n'était pas un brahmane orthodoxe, conservait un tant soit peu la fierté d'appartenance à l'élite rituelle. Priyal lui-même fut sollicité par sa mère et, appâté infantilement par des récompenses matérielles, se fit baptiser à neuf ans sans que cela ait grande signification pour lui, en dehors de la nouvelle paire de chaussures et de pantalons reçus en gratification ! Sa mère travaillait à l'hôpital public mais dirigeait également une clinique privée fonctionnant nuit et jour. Au bout de quelques années, elle acheta une maison à Thanatheri, où habite Priyal depuis. Le père s'éloigna progressivement de la relation serrée, peut-être exclusive, entre son fils et son Èpouse. Il passait du temps avec ses ouvriers avec qui il buvait et se comportait plutôt en ami qu'en patron. En conséquence, il n'effectuait guère de profit et son image de maître de maison en pâtissait sérieusement. Il acquit une réputation de personne au caractère faible dont les prétendus amis abusaient facilement. Tout l'opposé de son épouse.

> « En 1989, juste après mes 16 ans, ma mère mourut d'un cancer. Je savais qu'elle était malade mais ce fut un choc. Je continuais à vivre avec mon père et je poursuivais, amèrement, mes études. J'étais un élève moyen mais je parvenais à m'en sortir. Ma mère m'avait tout légué, ce qui ne fut pas sans créer de problèmes vis-à-vis de mon père avec qui les relations se détériorèrent rapidement. Il était devenu alcoolique. L'ambiance en huis-clos devint pénible. Il

> invitait des gens à ses beuveries, ne se contentait plus d'aller voir des prostituées mais commençait à les amener à la maison en ma présence. Cette cohabitation forcée dura deux ans durant lesquels les échauffourées furent omniprésentes. Je devenais de plus en plus irascible, pensant à ma mère, face à la dépravation de mon père. Je ne supportais pas ces femmes vulgaires qu'il amenait. Au cours d'une violente dispute, je parvins à le mettre à la porte. J'avais juste 18 ans. Celui-ci n'ayant de cesse de revenir, je fis appel à un grand oncle maternel que je connaissais à peine. C'était un militaire retraité et je me rappelle que mon père le craignait. Pour cela, je l'invitais à rester chez moi car il était la seule personne de caractère suffisamment fort pouvant m'aider à chasser définitivement mon père. Ce que nous fîmes au bout de quelques semaines ».

En avril 1996, quand je rencontrais Priyal pour la première fois, il vivait seul depuis cinq ans. Suite aux démêlés paternels, il avait régulièrement affaire à la justice car son père tenta à plusieurs reprises de vendre la maison de son fils à qui il avait dérobé les actes notariaux. Procédures, avocats : Priyal était familiarisé avec ce genre de perturbations. Sa sécurité financière est néanmoins assurée. Il loue l'étage supérieur de son appartement pour une somme rondelette, ce qui lui assure une rente minimum et lui permet de poursuivre ses études sans problème. Il possède en outre deux autres maisons qui lui procurent en tout sept loyers mensuels. En l'absence de parenté, sa maison se transforme en pôle d'attraction pour ses copains de classe qui voient en cet espace magique un lieu rare et privilégié de rencontre. Priyal renvoie à ses camarades l'image d'un garçon libéré des contraintes familiales, livré à lui-même et qui décide de son propre chef. Par ailleurs, il est possible de faire dans sa maison des choses plus difficiles à réaliser ailleurs, comme par exemple passer des soirées entre copains, regarder des vidéocassettes pornos. A ce sujet, Priyal me raconte sans détour comment son entrée dans la sexualité est liée à la visualisation des *blues movies* :

> « J'eus ma première expérience sexuelle avec une prostituée à 18 ans alors que j'étais encore au lycée. Depuis longtemps déjà, je regardais des *blue movies*, seul ou en groupe. C'est suite à la projection d'un film porno chez un ami avec plusieurs copains que l'un d'entre eux sortit le numéro de téléphone d'un bordel dans un quartier chic au sud de la ville. Les numéros circulent ainsi entre anciens clients et copains des clients, potentiels visiteurs. C'était un acte prémédité, en attente du moment voulu, mais quoiqu'il en soit un passage à l'acte difficile pour les six garçons de moins de 19 ans que nous étions. Malgré les allusions de certains, je crois qu'apparemment aucun de nous avait encore jamais couché avec une fille. Tout le monde, quelque peu excité par les scènes du film, proposait d'aller se taper une fille. Mais qui devait appeler ? Très vite, au fur et à mesure des discussions houleuses inhérentes à la prise de décision, il ne resta que trois gaillards dégourdis, dont moi, sur les six volontaires du début. Après le coup de téléphone d'où l'on obtint l'adresse, et où il suffit de dire que l'on arrive à tel moment, nous partîmes seulement à deux. Arrivé devant la maison, je fus finalement le seul à y pénétrer, l'autre s'étant dégonflé au dernier moment. L'entraîneuse me présenta trois charmantes créatures habillées en sari et en punjabi, légèrement maquillées. Je payais à la logeuse et choisissais celle qui avait la plus belle peau et le corps le plus élancé. Entre temps, j'avais demandé un préservatif à la logeuse qui m'en avait donné un (...). Je dois dire à ce titre que ma mère, préoccupée par ma santé, durant les cinq dernières années de sa vie, m'avait parlé du sida et des risques encourus ainsi que des manières de s'en protéger. Cependant je n'avais jamais encore mis de capote et ne savais pas comment faire. Ma partenaire, de son côté, ne m'avait pas demandé de mettre un préservatif et ne semblait pas décidée à m'aider malgré l'embarras manifeste que je faisais mine d'exagérer discrètement pour qu'elle comprenne. Je crois que la fille n'aurait pas insisté si je n'avais pas voulu mettre de capote. C'était il y a cinq ans et la prévention était peu discutée en dehors de certains cercles privilégiés. Comment lui demander aussi : c'était une question d'amour propre, une histoire de ne pas se sentir ridicule devant la fille qui attendait, entièrement nue sur le lit dans la chambre privée que nous occupions. J'étais incroyablement gêné et aurait voulu fuir. Nous discutâmes un peu. Elle était originaire de l'Andhra Pradesh et parlait à peine le Tamoul. Nous échangeâmes quelques banalités sur la vie de la fille, une musulmane d'origine rurale. J'enfilais ensuite le préservatif

> maladroitement, à moitié, tout en commençant intérieurement à redouter les sarcasmes de la fille. Est-ce suffisant, me demandai-je à ce moment-là ? Finalement, je la pénétrais et restais en elle jusqu'à éjaculation. En me retirant, horreur... je me rendis compte que le préservatif s'était déchiré. Pendant ce temps, la fille me rassurait en disant que j'avais fait du bon travail et qu'elle souhaitait que je revienne. De son côté, elle ne fit aucune allusion à l'accident. Comme si cela ne la concernait pas. Du mien, une peur panique m'envahissait. La fille partit se laver de suite. Je restais seul un moment avec mes pensées funestes. Pour moi, cela ne faisait aucun doute, j'allais attraper le sida et mourir dans quelques mois » .

L'équation prostituée = sida était implicite : à l'évidence, une fille touchée par tout le monde était porteuse et propagatrice du virus. Comme le risque de contamination se transformait en certitude, Priyal décida d'aller se faire dépister. Le docteur eut toutes les peines du monde à le convaincre d'attendre les trois mois d'incubation. Entre temps, il retourna seul dans un autre bordel, ne voulant pas rester sur un échec. Il choisit une fille musulmane du Kérala et mit deux préservatifs l'un sur l'autre, croyant bêtement que la double enveloppe protégerait mieux. Mais tout se passa bien. Il paya 250 roupies avant l'acte et la fille lui demanda par la suite un extra de 100 roupies qu'il concéda. Hanté par le spectre de la contamination, Priyal se fit tester avant le délai des trois mois, puis régulièrement après. En tout, il réalisa trois dépistages durant les six premiers mois et deux autres par la suite, jusqu'à devenir définitivement rassuré. Le dernier test s'effectua douze mois après (trois fois Elisa, deux fois Western Blot dans trois centres différents). Sur ces entrefaites, il rencontra un médecin qui se spécialisait dans la lutte contre le sida et travailla pendant un an et demi comme travailleur social pour une des premières associations s'occupant des personnes séropositives. Il faisait, en gros, du conseil en situation de catastrophe. Il était chargé de rencontrer les personnes atteintes qui s'enfonçaient dans la déprime, qui envisageaient d'intenter à leur vie. Après boires et déboires, son intérêt s'émoussa pour cette activité épuisante à une époque où l'attitude de la société face à l'épidémie frôlait la paranoïa. Il se concentra sur ses études, tout en créant sa propre entreprise qui allait devenir progressivement une société de services de maintenance à domicile. Alors que son parcours professionnel et estudiantin restait serein, sa vie amoureuse et affective suivait un itinéraire mouvementé : Priyal, en perpétuel amoureux, recherchait l'impossible âme soeur, s'éprenant chaque fois d'une femme plus âgée (comme son père ?) :

> «. La première fille avec qui j'ai flirté pendant six mois, et qui m'abandonna par la suite, avait plus de trente ans. Elle m'a quittée à cause de la différence d'âge et de mes relations, je crois... Le fait qu'elle soit plus âgée n'était pas pour me déplaire, car les jeunes sont inexpérimentées et avec elles on hérite de la famille ! On doit alors affronter la suspicion, les contrôles, les faux-semblants. En dernière date, j'ai rencontré Tania, une indienne évangéliste, qui loue mon premier étage. J'eus un mal fou à la convaincre d'avoir des relations sexuelles en dehors de toute alliance préalable. A l'inverse des autres femmes avec qui j'ai été (c.-à.d. depuis mon expérience traumatisante), je ne mets pas de préservatif avec Tania. Car je suis son premier partenaire, alors ça va. Celle-ci d'ailleurs ne veut pas utiliser de capote car sa religion le lui interdit. En conflit avec elle-même, elle me reproche de lui avoir fait perdre sa virginité à 31 ans, vertu dont elle était si fière d'avoir pu conserver jusque là, en dépit des sollicitations masculines passées ! Elle cherche à me convertir, ce qui me permettrait de me marier avec elle. Elle me fait entendre : pas de mariage, plus de sexe. Pour l'instant, je reste mi-figue mi-raisin. Notre relation n'arrête pas de finir et de recommencer. Tania est dotée d'un tempérament houleux, à la limite de l'hystérie. Elle est très lunatique. Un soir où j'allais lui rendre visite, elle m'annonça - encore une fois ! - que c'était la dernière fois, que je pouvais faire d'elle ce que je voulais mais qu'après la porte se refermerait. Elle n'a de cesse de prétendre qu'elle ne peut se dédier simultanément à sa carrière de missionnaire et continuer sa relation avec moi. Elle va même jusqu'à m'assimiler au diable en personne qui la tente, la séduit et la possède ! ».

Les expériences cumulées dans l'activisme social, renforcées par son passé familial et son isolement actuel, confèrent à Priyal une maturité rare pour quelqu'un de son âge. Il me confie à

plusieurs reprises qu'il s'ennuie avec ses camarades de collège qui habitent chez leurs parents, qui vivent encore dans les saris de leur mère et n'acquièrent aucune expérience concrète de la vie. Ces derniers viennent le voir parce que sa maison leur offre une rémission familiale, et devient un lieu potentiel de ralliement en l'absence d'autre espace « libre » pour se retrouver. Cependant Priyal, au delà des apparences, doute énormément de lui. Il attend constamment l'approbation des autres, tout au moins de ceux qu'il considère. Ses amis prétendent qu'il est mal à l'aise en matière de communication, ce dont il se défend bien entendu. Il est perçu comme quelqu'un de changeant, versatile et qui ne sait pas trop où il va. Il est certain qu'il s'estime en marge des autres eu égard à son passé, sa famille étriquée et sa solitude présente. Mais il adopte un comportement pragmatique et sélectif dans ses relations, tout en étant aisément fasciné par de nouvelles personnes pour peu qu'elles sortent du commun.

Priyal ne boit pas d'alcool mais aime participer aux agapes organisées par les jeunes de la classe supérieure auxquel il cherche à s'identifier. A l'occasion, il se rend dans les *beach parties* et dans les soirées *rave* de Chennai organisées par les jeunes de bonnes familles. Il connaît beaucoup de gens, en particulier dans la classe sociale élevée, ce qui pour lui est un signe de reconnaissance sociale, que Priyal recherche en priorité, plus que la réussite sociale financière. Il veut avoir de quoi vivre correctement mais, et c'est en cela qu'il se distingue lui-même de ses relations, ne considère pas l'enrichissement à tout prix comme une priorité absolue. A la rentrée 1996-97, il s'accorde une année sabbatique au collège pour se concentrer sur les affaires qu'il a montées. En dehors de sa société de prestations de service pour laquelle il a recruté deux associés, il a ouvert une galerie de sculpture, son nouveau hobby, afin de diversifier ses activités et de se pencher sur quelque chose lui plaisant davantage et, surtout, lui donnant l'occasion de s'imiscier dans un autre milieu intellectuel et artistique. Priyal évolue dans un milieu cosmopolite, a le sentiment de devoir se comporter en patron, en chef d'entreprise et de ne pas rentrer dans trop de compromis avec ses employés afin de maintenir une certaine distance sociale (encore une référence à son père ?). Le mariage ne représente pas sa préoccupation du moment et toute idée d'alliance arrangée le révulse. De toutes façons, il sait qu'il aura à se débrouiller seul. Il est conscient que, de par l'absence de soutien familial, il ne lui sera pas facile de négocier seul, quand bien-même il l'envisagerait. Priyal manifeste toutefois une grande appréhension à rester célibataire, mais d'un autre côté ne veut pas se marier et mener une vie de famille. En 1998, il eut une liaison ancillaire avec une jeune servante qu'il avait pris à son service, originaire du slum d'à côté. Inquiétudes nouvelles, et de demander à ses amis, de manière indirecte, s'ils pensaient qu'une femme d'un slum pouvait avoir le sida. Questionnements en dépit de la double protection dont il s'affuble désormais.

Si Priyal affirme prendre les occasions comme elles se présentent, il sait aussi les solliciter. Il va de temps en temps dans une ville non loin de Chennai car les filles prostituées sont réputées plus coopératives et de nombreux hôtels possèdent une réputation de lieux de passe « décent », c'est-à-dire avec des filles jeunes, belles et saines. Priyal aime soutenir que l'homme a besoin de sexe, comme pour justifier ses incartades dans le milieu de la prostitution. Mais s'il dévoile son attirance qui parfois tourne en obsession pour la moitié féminine, il soutient ne plus regarder les films pornos ou érotiques. Encore moins feuilleter les revues sexuelles. Ce genre de comportement relève pour lui de la frustration. Il l'a fait à un moment donné de sa vie mais se sentirait trop coupable pour continuer ce genre d'activité.

Les moments de déprime surviennent régulièrement dans la vie de Priyal. Personne n'est là pour l'entourer, ce qui le rend d'autant plus enclin à se laisser aller. Ainsi, un dimanche soir, tournant en rond dans sa maison, n'ayant pas envie de recevoir ses amis, il se rend dans un slum et demande à un jeune garçon de lui trouver une jeune fille de moins de 20 ans et si possible encore vierge. Il serait prêt à payer un peu plus pour cela. Il revient deux heures après, ayant déjà acheté des préservatifs, mais le garçon n'apparaît pas. Une demi-heure plus tard : statu quo. Il se dirige alors vers Egmore, un quartier réputé pour la prostitution de rue mais ne trouve pas de filles qui lui convienne. Son idée était d'en amener une chez lui et de passer la nuit avec elle. Si cela se passait bien, il lui aurait proposé de travailler comme servante à domicile, avec l'idée en tête de l'avoir à portée de main suivant ses envies. Priyal lance avec dépit :

> « Plutôt que de subir les contraintes d'une fille qui ne pense qu'à se marier et de souffrir à cause des sentiments comme ceux que j'éprouve envers Tania, pourquoi ne pas avoir une compagne que l'on paye après tout ? ».

Fantasmes à domicile

Eswari appartient à la caste hindoue des Nadar. Elle est la fille aînée d'une famille nucléaire de trois enfants (un frère et une soeur) originaire d'une petite ville à l'ouest de Madurai. Après des débuts professionnels difficiles, les parents se rapprochèrent de la métropole grâce à la tante maternelle d'Eswari qui les épaula financièrement, vu que le père et la mère ne disposaient d'aucune autre aide familiale. Les grands-parents étaient décédés et le père comme la mère provenaient tous deux de familles nombreuses. Au début, les parents d'Eswari prirent en gérance une petite épicerie pour devenir ensuite négociants en fruits. Depuis, ils vivent chichement mais à l'abri de la précarité quotidienne.

> « Tous les enfants reçurent une éducation sommaire, y compris moi-même. Je suis allée jusqu'à la fin du primaire. A onze ans, mes parents interrompirent ma scolarisation pour que je travaille chez un commerçant ami de la famille qui me confia un stand de fruit dans un petit marché de la ville. J'allais y rester pendant près de neuf ans, alternant entre la garde de mon frère et de ma soeur et mon emploi de vendeuse. A 19 ans, mes parents me trouvèrent une alliance auprès d'une famille peu regardante sur la dot et dont le fils était conducteur d'autorickshaw. Je partis vivre chez ma belle-famille à Sivakasi, à quelques kilomètres de sa ville natale. Mes beaux-parents s'arrangèrent pour me trouver un emploi dans une des multiples fabriques locales d'allumettes. Je restais un an dans l'entreprise puis, en raison des conditions précaires de travail et de ma santé fragile, et notamment de l'usage de produits chimiques nocifs, je fus contrainte de partir car je développais des problèmes de respiration. Comme mon époux s'absentait du foyer familial à cause de sa nouvelle activité de négociant et que je ne tenais pas à rester seule chez mes beaux-parents qui voyaient d'un mauvais oeil le fait que je ne ramène plus d'argent, je demandais à retourner provisoirement chez ma famille, invoquant les problèmes de santé et prétextant un travail possible là-bas. Mon père et ma mère, entre temps, s'étaient installés dans la banlieue proche de Madurai. J'emmenais ma fille âgée de quelques mois, tout en étant enceinte d'un garçon qui allait naître six mois plus tard. Là, je commençais à vendre des fruits au porte à porte, sans que mon mari ne le sache. Ce dernier me rendait visite et me donnait régulièrement 300 roupies par mois qui s'élevèrent ensuite à 500 roupies mensuelles. A chaque fois, il restait un ou deux jours avec moi et les enfants. Tout se passait bien. Il était d'accord pour que je reste à Madurai et reconnaissait que c'était bien mieux pour moi. Il me trouva un logement séparé, non loin de chez mes parents, et le mit à son nom. Après trois ans de mariage, je reçus un jour un message de ma belle-famille annonçant le décès de mon beau-père. Je me rendais avec les enfants aux obsèques et séjournais à Sivakasi le temps de l'accomplissement des rituels funéraires. C'est à ce moment que j'appris que mon époux avait une seconde concubine. En fait, non seulement toute la famille de mon mari était au courant de cet affaire qui durait depuis plus d'un an, mais également certains membres de ma propre famille. (Les deux familles étant apparentées). Toutefois, personne ne m'en avait informée : d'aucuns ayant interprété mon absence de Sivakasi comme une séparation virtuelle qui légitimait le droit de mon époux à prendre une seconde femme. J'appris plus tard que telles situations n'étaient pas rares dans le milieu où nous vivions, et que cela faisait partie des risques inhérents à un couple ne vivant pas en permanence dans le même foyer ».

Sans défense, Eswari ne réagit pas violemment à cette annonce. Elle succomba aux discours des autres qui tendaient à l'accuser d'avoir généré le problème par son départ. Il lui fallait même se justifier, aux yeux de sa belle-famille, de son incapacité à n'avoir pas su « retenir son mari », d'où la seconde quête de celui-ci (promue par les parents), pauvre hère esseulé, victime de l'inconstance

féminine. Elle rencontra son émule, plus jeune et bien plus belle - me dit-elle - qui la traita de haut. Elle retourna au bout de quinze jours à Madurai et continua son commerce de fruits, sans toucher mot de la situation à ses parents. Pour Eswari, il s'agissait, au bas mot, moins d'une déception que d'un malentendu. L'accusation portée à son encontre, à savoir la femme qui ne sait pas « retenir son mari », lui semblait pertinente et elle l'acceptait dans une certaine mesure :

> « Mon époux m'avait certifié qu'il continuerait à me voir à Madurai et qu'il me verserait toujours de l'argent ainsi que pour nos enfants en âge d'être scolarisés. Je n'avais d'autres solutions que d'acquiescer, car rejeter définitivement sa proposition équivaudrait à une mort (i.e. sociale) pour moi et pour mes enfants ainsi qu'à une absence totale de soutien financier. Et puis que pouvais-je y faire ? Une femme seule peut-elle se défendre, surtout quand les torts sont de son côté ? Au début, je ne me rendais pas compte de ce qui se passait. Puis, c'est au contact de l'entourage que la gravité de ma situation m'apparut. Tout le monde commençait à me déconsidérer. J'étais accablée et je pensais que l'avenir était sans d'importance (...). Je continuais mon petit commerce de fruits et légumes tout en accept ant les sollicitations sexuelles des hommes chez qui je frappais à la porte. Combien de fois, en effet, un mari, un fils adolescent - s'ils sont seuls à la maison - tentent de me faire entrer dans leur maison, me touchent, me demandent de les masturber et parfois exigent une relation sexuelle. Les hommes me donnent l'argent qu'ils veulent, et j'accepte ce qu'ils proposent. Certains ne me donnent rien, d'autres se montrent plus généreux. Ce sont essentiellement les jeunes célibataires entre 15 et 25 ans qui ont recours à mes services. Cela m'est égal, j'ai l'impression d'être éteinte, de ne plus vivre depuis quelques temps ».

Les rumeurs dévastent plus qu'un cyclone, prétend un proverbe indien, et dans son périmètre de vente, Eswari acquit une réputation de femme facile et docile. Une femme avec qui l'on peut s'amuser un moment, qui ne s'offusque de rien et accepte machinalement les actes pervers d'adolescents frustrés dont elle est objet de fantasme. D'ailleurs, la première fois qu'on me la présenta, j'étais profondément choqué par la manière dont un de membres d'une ONG, normalement humanitaire, me l'introduisit : elle arrivait avec son panier de fruits sur la tête quand un quidam la prit par le bras en m'invectivant « tu vois, voilà une femme pas comme les autres, on peut la toucher, elle ne dit rien, je peux même lui caresser la poitrine devant tout le monde : elle ne se rebellera pas ! ». Après avoir sermonné l'homme et tenté vainement de lui expliquer que mon objectif s'éloignait du voyeurisme, et visait encore moins à adhérer à une vindicte populaire méprisante, je me présentais à Eswari, essayant maladroitement d'être respectueux et de lui montrer que je n'étais pas là pour la jauger à l'image des autres hommes présents, qui ne pouvaient manifestement pas s'empêcher de se moquer d'elle. Enragé et impuissant à gérer cette situation absurde, j'eus la désagréable sensation d'être le seul individu à tenter d'adopter une attitude fair-play. Comportement qui faisait redoubler l'hilarité générale.

Au cours des entretiens suivants, plus paisibles et intimes, Eswari me parla très facilement. Comme s'il était de son devoir de répondre à ce qu'elle percevait, j'en ai peur, comme un interrogatoire. J'aurais voulu qu'elle réagisse. Mais non. Eswari produisait en moi un effet étrange : elle semblait éteinte, comme elle le stipulait elle-même, et avoir perdu son étincelle de vie. Elle ne se rend jamais au temple, n'assiste à aucune cérémonie se désintéresse de toute forme de religion. D'une allure négligée, pauvrement habillée et sans aucun bracelet ni collier, elle arbore un sari mal ajusté et troué. Acceptant régulièrement et sans difficulté de converser avec moi, je constate que son principal souci consiste à nourrir ses enfants, les faire aller à l'école et les marier plus tard. Quant à ses aventures passagères avec les hommes, elles lui permettent d'arrondir ses journées de travail dans la mesure où elle gagne au grand maximum vingt-cinq roupies par jour.

Son mari, qui a deux autres enfants avec sa seconde épouse, continue à lui rendre visite. Il lui arrive ponctuellement de rester une semaine à quinze jours. Pendant ce temps, elle stoppe ses activités et reste au foyer. Il va de soi que les rapports sexuels avec son mari ne sont pas protégés à l'image de la plupart de ceux qu'elle a avec les « amateurs de fruits ». De toutes manières, son mari n'est pas au courant de ses périgrinations, ou peut-être s'en moque-t-il. Généralement, il ne lui pose

pas de questions sur sa vie actuelle. Eswari a par ailleurs peu de contacts avec ses parents qui sont au courant de la rumeur circulant à propos de leur fille. Eswari sait que sa famille la considère comme une traînée sans aucune moralité, bien qu'il n'y ait jamais eu de discussion ni d'altercation entre eux à ce sujet. Il serait toutefois aventureux d'affirmer qu'Eswari interprète les événements de sa vie comme une marque de son destin, même si acceptation et résignation semblent indéniablement caractériser sa manière d'agir et de voir le monde. Rien en elle ne la pousse à vouloir changer de comportement, peut-être parce qu'elle ne se sent pas la force d'aller à l'encontre des humiliations et des affronts répétés qu'elle a subis, et continue à subir. Elle ne travaille pas dans le quartier populeux où se trouve son petit deux-pièces, afin d'éviter l'ostracisme de son entourage immédiat et le rejet des femmes du quartier. Une fois, elle fut contrainte de déménager car les propriétaires l'expulsèrent en la menaçant de tout raconter à son mari si elle ne quittait pas les lieux immédiatement. Eswari n'a pas d'amies et demeure totalement isolée en dehors des brèves apparitions de son époux. Rivée à ses enfants, elle trouve un réconfort, quand vient le soir, dans cette petite intimité familiale. Ses parents qui autrefois lui fournissaient la marchandise de fruits à revendre lui ont coupé les vivres. Ils lui ont proposé en compensation de s'occuper de leur petit-fils mais elle a refusé, craignant que se mari ne l'abandonnât et, plus encore, appréhendant de sombrer dans une plus grande solitude sans un de ses enfants. Quant à l'avenir, je n'ai jamais eu le courage - ou l'indécence - de lui demander quoique ce soit sur ses aspirations.

Eswari a déjà assisté à des campagnes d'information sur le sida mais elle détient une piètre connaissance des modes de transmission du virus. Elle ne prête guère attention aux affiches de prévention qui lui semblent complexes à déchiffrer et de toutes façons elle ne sent pas concernée par une épidémie dangereuse pour les jeunes filles n'ayant pas encore d'enfants. Eswari, stérilisée depuis un an, pense que cela la protège des maladies sexuellement transmissibles. Explication : elle aurait eu des infections génitales auparavant mais pas depuis sa stérilisation. Vient également se surimposer la croyance que certaines MST provoquant des éruptions et des lésions ne sont pas la conséquence d'un contact sexuel mais le résultat d'un excès de chaleur dans le corps, idée qui plonge ses racines dans la notion de corps chaud/corps froid déjà évoqué. Durant ses contacts avec les hommes, il arrive que certains utilisent le préservatif mais, à l'image de Devi, elle n'impusle jamais la démarche, me répétant qu'elle ne peut faire autre chose que d'accepter passivement ce que les hommes exigent d'elle.

Des culottes courtes au sari volatile

Chandra se considère *ali* depuis plus de 10 ans. Cette charmante personne de 34 ans, originaire de Madurai, naquit au sein d'une riche famille appartenant à la sous-caste des Pramallai Kallar. Le père détient 15 hectares de terres fertiles irriguées et possède un cinéma en plein centre ville. Elle (on emploie le féminin en Inde pour les *alis*) a deux frères et deux soeurs mariés, exerçant tous des situations professionnelles lucratives. Chandra est grande et bien bâtie, à la fois excentrique et douce, émotive et d'une sensibilité à fleur de peau, aimant à la fois charmer et provoquer. Elle a de cheveux longs et tressés, porte avec élégance le sari et aime s'affubler de bijoux étincelants. Elle est dotée d'un humour à toute épreuve et son regard espiègle et envoûtant invite à la curiosité.

Je l'aperçus la première fois près de la gare de Madurai. Intrigué, je demandais à Murugan, un « gardien » du quartier de me la présenter. Murugan la choyait en effet comme sa coqueluche et jouait un rôle de protecteur, prêt à intervenir chaque fois qu'elle - ou une de ses acolytes - se voyait maltraitée ou non respectée. Après quelques mots, elle accepta sans hésitation de me revoir le lendemain, en dehors de ses heures de travail, en me promettant langoureusement qu'elle n'aurait pas de secret pour moi. Sur le moment je n'osais pas y croire dans la mesure où la plupart des *alis* vivent en communauté au sein de laquelle veille un *guru* (maître) qui leur interdit de parler en dehors de sa présence, afin de ne pas dévoiler leur vie secrète et ce qui se passe au sein du groupe. Or, Chandra ne cohabitait plus avec ses semblables depuis trois ans, même si elle les fréquentait de temps à autre.

> « J'ai passé mon enfance de jeune garçon parmi ma famille et j'ai fréquenté une des meilleures écoles de la ville. Je n'avais à cette époque aucune propension féminine. Je jouais à des jeux de garçons, j'avais les mêmes préoccupations qu'eux. Un de mes plaisirs était d'aller avec mes camarades de classe au cinéma de mon quartier. Je ne ratais aucun des films qui berçaient l'imaginaire de tous les adolescents de mon époque avec les thèmes habituels de dispute familiale, d'amour, de chansons, de danses, d'histoires compliquées, de mariage impossible, de conflits de génération, de victoire de l'Indien à peau clair - le gentil, le policier ou le militaire - sur celui à peau noir - le méchant, le gangster. Pour nous, enfants, c'était le triomphe de la vertu, de l'ordre familial sur l'immoralité représentée par le fils rebelle et la fille revêche (...).
> Contre toute attente, à 14 ans, alors que je venais d'entrer à l'école secondaire, ma vie prit un tournant décisif. Lors d'une séance de cinéma, un groupe d'*alis* habitant un quartier voisin me remarqua. Je me rappelle qu'ils avaient noté ma manière de me dandiner, me tenir et me comporter avec mes copains. Au début je ne compris pas de quoi ils parlaient. Mais les *alis* m'intriguaient : dans les films on les présente en tant qu'individus drôles et inoffensifs, avec des voix bizarres. Ils m'interpellèrent en évoquant mes allures féminines, laissant entendre que j'étais comme eux. Et de surenchérir que même si je ne m'en rendais pas compte présentement, j'aurais certainement des difficultés à m'intégrer plus tard dans la société normale. Par conséquent, il serait mieux pour moi de me joindre au plus vite à eux, c'est-à-dire dès maintenant. Ce discours impressionnant réveilla quelque chose en moi, comme si ces mots avaient pénétré mon corps ».

C'est ainsi que la future Chandra pénétra l'univers de ses supposées semblables. Le jeune adolescent fut invité dans une communauté d'*alis* de Dindigul, une ville à 60 km au nord de Madurai que ceux de Madurai lui avaient présentée. Le jeune garçon y séjournait quelques jours puis revenait chez ses parents, inventant des histoires que lui avaient insufflées les *alis* pour justifier son absence dans sa famille.

> « Au bout de quelques mois, mes séjours à Dindigul se firent plus longs et plus fréquents. Je commençais à m'habiller en jeune fille, en jupette et en chemisette, à vivre au jour le jour avec les *alis*, à danser et apprendre des chansons, à participer à des cérémonies religieuses consacrées à leurs divinités. Quand j'eus 15 ans, les *alis* m'annoncèrent leur départ pour un long voyage et me pressèrent de les accompagner. Je fus ainsi kidnappée (i.e. c'est son propre terme, bien qu'elle partit de sa propre volonté), amenée à Mumbai et vendue, sans savoir combien de roupies, à une communauté *d'alis* de Kaliputra, une des zone principales de prostitution en plein coeur de la ville. Dans les premiers temps, je ne savais pas où j'étais, je ne comprenais rien à la langue locale et n'avais plus aucun repère. Ce n'est qu'au bout de quelques semaines que je réalisais ma présence dans la capitale du Maharashtra (...). Je logeais à mon arrivée dans une baraque décrépie où habitaient quelques *alis* et des prostituées. Ces dernières n'étaient pas autorisées à sortir de la maison. Au début, comme je faisais état de ma crainte et de ma volonté à ne pas rester ici, je fus mis à part dans une pièce et fus battue, torturée par de plus vieux *alis* dénommées les « anges protecteurs ». Au cours de ces scènes violentes où je fus quasiment privée de nourriture en dehors d'une poignée de riz de temps en temps, je n'eus d'autres solutions que de m'apaiser. Un mois plus tard, le mauvais traitement s'arrêta, je reçus un autre nom qui symbolisait ma première entrée dans la communauté des *alis* - mais pas encore mon intégration. J'étais davantage libre de mes mouvements et commençais à porter le sari. J'effectuais les commissions pour mes compagnons et les jeunes prostituées avec qui je cohabitais. Par la suite j'accompagnais mes soeurs *alis* quand elles partaient en tournée dans les coins de la ville qui leur étaient attitrées[127] ».

A la manière d'un rituel initiatique surmonté victorieusement[128], Chandra compare la période de claustration à une étape incontournable destinée à éprouver la personne et à l'apaiser. La seconde

[127] Un groupe d'*ali* possède un territoire d'action clairement délimité.
[128] Ce que Van Gennep appelerait un rite de passage d'entrée, pour le différencier des rites de transformation et de sortie. Voir A. Van Gennep, Les Rites de passage, Paris, 1909.

partie de l'initiation ne faisait toutefois que commencer. Peu à peu, Chandra s'intégra aux activités quotidiennes de sa communauté[129]. Chandra apprit la langue du Maharashtra ainsi que le langage codé des *alis*, une *lingua franca* qui leur permet de communiquer du cap Comorin au nord du Cachemire. C'est aussi un code qui empêche les profanes d'avoir accès à leurs paroles, leur style de vie et leurs lois. Leur culture doit en effet rester strictement confidentielle. La sexualité constitue un aspect important de leur vie - bien que l'éthique impose chasteté - dont la plupart ne se cachent pas. Chandra explique qu'à l'intérieur du groupe, le leader (*guru*) est considéré comme la mère et les disciples sont ses enfants (*chelas*).

> « Les rapports entre générations sont des relations affectives, parentales mais sans attouchement sexuel. Il en va de même entre disciples qui se considèrent comme des soeurs. Une relation sexuelle au sein de la communauté équivaut à un inceste - même si cela revêt toujours du possible. Par contre, entre membres de leaders différents (qui eux-mêmes peuvent avoir un même *guru*), les intimités sexuelles sont possibles et fréquentes. Il peut y avoir différents types de relations sexuelles dans la mesure où il y a parmi les *alis* des personnes castrées (i.e. certaines se font couper la verge uniquement, d'autres le pénis et les testicules), des transsexuels, des individus conservant toutes les particularités physiologiques masculines et d'autres, plus rares, qui se sont fait transplanter des organes génitaux féminins. Des *alis* se prostituent occasionnellement, d'autres fréquemment à l'insu du leader, dès fois avec sa permission ».

A cette époque, Chandra n'avait pas subi d'ablation du sexe. Elle demeurait une novice *(chela*) à qui l'on avait, au bout de deux années à Mumbai, proposé le rituel de castration, mais sans l'imposer. De toutes manières, Chandra voulait attendre : ce n'était ni le moment, ni l'endroit. Si l'opération devait se réaliser, elle attendrait de revenir dans son pays natal. En dépit de maintes sollicitations, elle parvenait à persuader les *alis* vétérans de sa détermination à délayer le jour fatidique, grâce à sa forte personnalité et sa capacité de négociation.

Quand Chandra avait été « vendue » à Mumbai, le contrat stipulait une durée de sept ans. Après cette période, la personne choisissait de rester ou de partir. Chandra s'était maintenant habituée à vivre parmi ses soeurs et les prostituées de son entourage. Un microcosme mouvementé mais aux relations sociales intenses. Elle avait connu plusieurs relations sexuelles passagères dont une fois, très décevante, avec une prostituée voisine. Sinon, Chandra adoptait la « position passive » - pour reprendre ses propres termes - avec des hommes du quartier qu'elle ne considérait pas comme des « clients » mais des gens de son milieu. Au bout du septennat donc, elle prolongea son séjour encore d'une année afin d'accumuler une somme rondelette d'argent. Shandra avait ouvert un

---

[129] Les *alis* interviennent à l'occasion d'une naissance, pour les cérémonies de puberté des jeunes filles et celles du sixième mois quand les femmes sont enceintes, parfois pour la célébration d'un mariage. Il s'agit d'une des fonctions sociales et rituelles reconnue et acceptée des *alis* à l'ouest et dans le nord de l'Inde. Grâce à un réseau d'informations remarquable - élaboré avec les infirmières, les cuisiniers dans les maternités, des informateurs dans chaque quartier - les *alis* surgissent en groupe de 3 à 6 et se mettent à danser devant la porte de la maison, en tapant des mains et en chantant de vive voix. Il arrive qu'elles soient de temps à autre invitées directement par les familles. Les *alis* sont ainsi censées apporter le bonheur et la chance si on accepte leur venue et leur donne l'aumône. Une croyance répandue, alimentée par une presse à sensation, stipule que jadis elles prenaient le nouveau-né dans les bras et l'examinaient : si celui-ci avait une malformation congénitale, en particulier au niveau du sexe, le nourrisson était aussitôt emporté. Il semblerait que les rares données ethnographiques actuelles viennent infirmer cette idée et que les *alis* choisissent pour la plupart leur propre devenir (Nanda, 1990). A chacune des interventions lors d'un événement important qui scande la vie familiale, chaque *ali* reçoit une somme qui varie en fonction du niveau socio-économique de la famille visitée. Rares sont les foyers qui osent refuser, encore moins les rejeter. Il s'en suivrait un scandale et les *alis*, prononçant des blasphèmes, n'hésiteraient pas à se comporter indécemment en relevant leurs saris jusqu'à la taille, injuriant les invités et proférant des malédictions à vau-l'eau qui, sait-on jamais, peuvent provoquer malheur. Les *alis* sont donc à la fois craintes et respectées dans la mesure où leur présence, même indésirable, est susceptible autant de rompre la quiétude de la cérémonie qu'être porteuse de bénédiction.

compte en banque et accumulé un pécule non négligeable, converti en or (plus de 240 grammes). Ainsi, huit ans après son arrivée, elle prenait le train pour Chennai à la gare de Mumbai central.

> « Arrivée au Tamil Nadu, je me rendis directement à Madurai pour m'enquérir de ma famille avec qui j'avais coupé totalement les ponts depuis plus de huit ans. Je désirais voir ma soeur aînée car je me sentais plus proche d'elle maintenant. D'autre part, je n'osais pas affronter mes parents ou mes frères. Au bout de quelques jours, j'apprenais que celle-ci occupait un poste dans un collège de la ville. Je me rendis chez elle. Ravika (i.e. la soeur de Chandra) ne me reconnut pas de suite. Elle faillit s'évanouir quand, finalement, elle m'identifia en sari ! C'était drôle ! Ma soeur m'accueillit dans sa maison, tenta maladroitement de me remettre sur le droit chemin. J'avais beau lui dire que j'étais « corrompue » (*spoilt*), elle ne m'écoutait pas. A partir de ce moment-là, les événements se précipitèrent trop vite. Incapable de réagir au début, je ne résistais pas quand ma soeur me coupa les cheveux et troqua mon vêtement contre un *dhoti* et une chemise. La coupe déborda quand elle insista pour que je me laisse pousser la moustache ! Trop, c'était trop ! Je ne pouvais pas (...). Je revis une fois mes parents mais le choc fut trop brutal et l'incompréhension totale. Sur ces entrefaites, je m'enfuyais au bout de quelques jours, abandonnant définitivement cette parenté fictive qui n'était plus la mienne ».

Les liens avec la famille s'étaient bel et bien dissipés. Chandra se retrouva seule, marginalisée, dans un lieu pourtant familier où elle ne reconnaissait personne.

> « Je retournais à Chennai et m'installais dans une communauté d'*alis* à Nugambakam, au coeur de la cité. Ceux-ci vivaient essentiellement de la prostitution. Dans le sud, à l'inverse de Mumbai et du nord, les *alis* ne bénéficient d'une aussi bonne reconnaissance sociale. Au Tamil Nadu, la communauté des *alis* est beaucoup plus hétérogène et moins soudée. Les *alis* prennent rarement part aux cérémonies familiales sauf quand on les sollicite pour danser et chanter au cours des funérailles. Certains boutiquiers nous donnent quelques pièces quand on se présente pour danser au moment de l'inauguration de leur magasin mais ces rémunérations précaires ne suffisent aucunement à assurer la survie des plus pauvres. J'avais atterri chez de jeunes *alis* démunies pour qui la prostitution représentait le seul moyen de vivre. Il y en a qui aimaient ça, mais pas toutes. Moi, j'avais de l'argent de côté mais je commençais à les imiter. J'avais 23 ans et demi et c'était la première fois que je me prostituais. Je vécus pendant plusieurs années entre Chennai et Madurai où j'aimais revenir sans pour autant approcher ma famille. Là, dans Madurai, j'entretenais des relations avec des *alis* que j'avais connues à Mumbai. A Chennai, j'habitais avec mes soeurs *alis* dans un appartement vétuste d'une rue populeuse. Seuls des clients réguliers se rendaient chez nous. Ces derniers étaient autorisés à parrainer de nouveaux venus. Par contre, les inconnus n'étaient pas acceptés. Il fallait se présenter de quelqu'un, ou montrer patte blanche ! Dans la bande, des *alis* se rendaient dans des lieux publics, rarement seules mais plutôt en groupe de deux à quatre. Le racolage s'effectuait essentiellement la nuit. A l'extérieur, les rencontres sexuelles se déroulaient dans les gares et les trains de banlieue, sur les berges des rivières polluées, sur le bord de la plage où se trouvent les *pottais* (rires...), dans les terrains vagues ainsi que dans les toilettes publiques pour les branlettes ou les fellations rapides. Les lieux de rendez-vous majeurs étaient dans les gares de banlieue, à Egmore, et dans plusieurs endroits (cinémas, complexes de magasins, coins de rue) du quartier de Nugembakam. Fréquemment on buvait de l'alcool, du whisky, avant de partir travailler. Cela aidait à tenir ».

La quête d'un partenaire stable constitue néanmoins une des préoccupations majeures des *alis*. Très souvent, elles tombent amoureuses d'un homme qu'elles fréquentent régulièrement et aspirent à mener une vie de couple, voire à se marier. Les *alis* sont réputées être totalement dévouées à leur partenaire une fois officiellement en concubinage. C'est ce qui arriva immanquablement à Chandra. Elle rencontra Amrit, un client régulier de la maison des *alis*. Il s'enticha d'elle, en tomba profondément amoureux et décida de faire sortir Chandra de son repère crasseux d'*alis*. Comme cette dernière ne manifestait pas d'empressement pour quitter les lieux, Amrit utilisa les grands moyens en la menaçant avec une arme. Chandra interpréta cet acte comme un signe de passion. Ils partirent alors chez la soeur d'Amrit qui avait accepté de les accueillir dans sa maison près de

Mahabalipuram, à une cinquantaine de kilomètres au sud de Chennai sur la côte. Ils y restèrent plusieurs mois. Amrit était régulièrement absent à cause de son travail dans une fabrique de pièces de moteurs à Otterry, au centre de Chennai. Il percevait la somme insuffisante de 80 roupies par jour.

> « Je restais avec ma belle-soeur, son mari et leurs enfants qui connaissaient des moments financièrement difficiles. Or j'avais dilapidé une grande partie de mes économies de Mumbai en me montrant généreuse avec les *alis* qui m'avaient accueillies à Chennai. Ayant remarqué la présence d'un hôtel de passe près de Mahabalipuram, je m'y rendais et demandais si je pouvais y être admise. Au début, on me refusa en argumentant que les clients n'étaient pas intéressés par des personnes comme moi. Comme j'insistais, ils me prirent à l'essai et cela marcha bien ! Prétextant quotidiennement d'aller chercher du bois de cuisine, je me rendais entre deux et trois heures dans l'hôtel, histoire de réunir un peu d'argent afin de venir en aide à ma nouvelle famille. Plus tard, celle-ci déménagea pour Chennai et ce fut la fin de l'épisode de prostitution à Mahabalipuram. De retour à Chennai, je renouais contact avec différents groupes d'*alis ».*

C'est alors que Chandra fit part à un *guru* de Chennai de son intention de subir la cérémonie initiatique consistant à se faire émasculer. Depuis sa vie de couple avec Amrit, il lui semblait dérisoire d'avoir encore cet organe mâle qui dans leurs rapports sexuels « gênait plus qu'autre chose ». Chandra voulait devenir l'épouse d'Amrit. A ce titre, l'opération s'insérait dans la logique des démarches nécessaires. Sa décision résultait donc d'une motivation personnelle datant de longue date, surenchérie par une passion exsangue entretenue avec son premier véritable amour. Le *guru* contacté connaissait les lieux adéquats et n'ignorait rien de la procédure complexe d'un rituel pouvant s'effectuer tant à la sauvette qu'en grande pompe. Chandra, quant à elle, compare ce rituel à la cérémonie de puberté que subissent les jeunes fille indiennes. Quand je lui demandais si c'est seulement après la cérémonie qu'elle pourrait se mettre un couple, avoir un mari, elle me répondit que non. (Plus tard, elle reviendra sur sa décision et dira qu'en principe c'est comme ça).

> « Je prenais tout en charge et payais moi-même les frais de cérémonie. Je ne pouvais guère faire autrement puisque je n'avais pas été préparée et éduquée proprement dans une communauté de Chennai. Une somme de 40 000 roupies fut nécessaire. Je tenais à ce que tout soit fait dans les règles, à ce que rien ne manque. Le prix comprenait les frais de voyage et de séjour de toutes mes soeurs qui m'accompagneraient au lieu convenu - à Tirupathi une ville de pèlerinage à plus d'une centaine de kilomètres au nord de Chennai) -, la nourriture, les dépenses rituelles, les offrandes diverses, le paiement des responsables officiants, les dons de saris et d'argent aux *alis* de Tirupathi qui nous recevaient. En prélude à l'opération, je commençais un jeûne progressif de quarante jours : nourriture non carnée, puis uniquement du riz une fois par jour, enfin seulement un thé sans lait et quelques sucreries le matin durant les derniers jours. La cérémonie se déroula dans un lieu privé et caché. La veille, le jeûne avait été total et je ne devais pas dormir au cours de la dernière nuit (...).
> A quatre heures du matin, on vint me chercher, on me proposa de manger autant de sucreries que je désirais mais je n'avais pas faim et ne parvenais pas à les avaler. Puis on m'amena dans une pièce éclairée par une petite lampe à huile. Il y avait un grand trou au centre. C'était impressionnant (...). Une castration n'est pas dangereuse quand elle est pratiquée dans un hôpital. Mais chez les *alis*, les méthodes sont sommaires : un simple coup de couteau et l'opération est finie. Puis on cautérise la plaie avec du citron et d'autres ingrédients et l'affaire est réglée. Les risques d'hémorragie sont fréquents et il n'est pas rare que de jeunes initiées non préparées y succombent. Le trou est prévu à cet effet. Si la personne ne tient pas le coup, on l'ensevelit dans ce caveau de fortune que l'on rebouche *illico presto*. Personne ne doit savoir où l'infortunée est enterrée (...). Il y a la crainte des ennuis avec la loi, mais la croyance dit aussi que l'âme d'une défunte décédée pendant la castration ne doit pas errer afin de ne pas porter malheur aux habitants de la maison ainsi qu'aux *alis* assistant à la cérémonie. Heureusement, je survécus à la l'événement. Puis on me recouvrit la tête d'un drap blanc (je ne devais voir personne), et on me demanda de choisir à visage caché un des trois noms possibles que je pouvais recevoir en montrant du doigt une des trois personnes disposées devant moi. C'est ainsi

> que je pris le nom de Chandra. Des chants et danses autour de moi furent accomplies par les anciens et les *chelas*. Je fus conviée à m'allonger dans une chambre à l'image d'une parturiente car la cérémonie s'était avérée exténuante. On m'amena un repas carné, un curry de mouton, et ordre me fut donné de ne pas faire d'effort pendant deux à trois jours afin de récupérer mes forces. Passé ce délai, je dus me rendre accompagnée près d'une rivière où je déposais sur une feuille de bétel des morceaux de camphres ignifugés. Si la feuille se renverse, c'est de mauvaise augure, mais si elle navigue pendant longtemps, cela signifie longue vie et prospérité. Pour moi, elle ne s'éteignit pas...».

Entre temps, Amrit s'inquiétait du départ de Chandra et la cherchait partout. Il s'était enquis auprès d'autres *alis* de son voyage initiatique en Andhra Pradesh et, après avoir persuadé une *ali* de l'accompagner, il partit à la rejoindre. Il arriva deux jours après l'opération et trouva sa compagne alitée. Il s'aperçut qu'elle était fatiguée et mal en point. Chandra lui raconta tout et son ami fondit en larmes, lui promettant de toujours veiller sur elle. En dépit des consignes de repos, ils partirent au temple de Tirupathi pour prier les divinités durant deux jours et deux nuits. Chandra, très croyante et pratiquante, affirme que ce pèlerinage lui donna de nouvelles forces et lui permit de se régénérer pour sa nouvelle vie. C'était aussi une manière de sacraliser son union avec Amrit, une prémisse au mariage rituel. Ils regagnèrent ensuite Chennai et retournèrent s'installer chez la soeur d'Amrit.

A partir de ce moment, Chandra se décida de se comporter comme une épouse chaste et abandonna toute relation sexuelle en dehors de son couple. Le problème est que les difficultés financières resurgirent vite. Les revenus de la famille s'affaiblissaient. Sa belle-soeur s'occupait de ses deux enfant en bas âge, son mari travaillait comme ouvrier et Amrit gagnait irrégulièrement sa vie. Chandra, la seule personne à thésauriser, disposait encore de quelques économies qui s'effilochèrent au bout d'une année. Un jour, une altercation près d'un temple opposa Chandra à son compagnon. La foule s'agglutina, le ton monta et des pierres furent lancées. Dans la cohue, Amrit rétorqua. Un des cailloux lancés toucha une vieille femme à la tête. Cette dernière tomba dans le coma et mourut peu après. Amrit fut accusé de meurtre accidentel et condamné à deux ans de prison ferme. A l'époque où je rencontrais Chandra, cela faisait plus de six mois qu'Amrit était incarcéré à la maison d'arrêt de Madurai. Chandra s'y rendait afin de lui apporter un peu de soutien moral chaque semaine. Comme l'argent venait à manquer, non seulement de son côté mais chez la soeur d'Amrit dont elle se sentait responsable d'assurer le soutien financier, Chandra avait décidé de reprendre la prostitution et avait installé son Q.G. près de la gare de Madurai. A ma connaissance, c'était la seule *ali* à avoir l'hardiesse de se proposer aux clients dans ce coin agité de la ville.

Depuis un an, Chandra envoie régulièrement de l'argent à Chennai, tout en économisant en prévision de la sortie d'Amrit. En cinq mois, me dit-elle, elle a épargné plus de 20 000 roupies. Elle commence à travailler le soir vers huit heures et rentre chez elle vers quatre heures du matin. Elle est hébergée par une famille pauvre qu'elle soutient financièrement. Au regard de son activité, Chandra dégotte entre un et cinq clients par nuit, fonction de la durée des rapports. Elle perçoit entre 200 et 1000 roupies par personne, acceptant de « tout faire » s'ils sont prêts à débourser l'argent nécessaire. Ses clients sont jeunes, riches, rarement au-delà de trente ans. Elle me dit malicieusement que nombreux sont les étudiants « friqués » en mal d'amour, à venir la voir. Elle travaille tous les jours en compagnie d'un homme prostitué qu'elle défend des agressions physiques et verbales des passants. Elle lui refile aussi les hommes dont elle ne veut pas. C'est elle qui choisit l'endroit où amener les intéressés, par précaution, afin de ne pas se retrouver au milieu d'une bande de voyous sans scrupules. Elle est en contact avec un hôtel près de la gare. Sinon, elle connaît des endroits tranquilles à la périphérie de la ville (champs, maison abandonnée). Un rickshaw de confiance qu'elle rétribue régulièrement lui sert de transport et de garantie pour se rendre dans ces lieux divers. La police ne la dérange pas, moyennant quelques petits *mamouls,* distribués au compte-gouttes pour ne pas leur en donner trop l'habitude.

Chandra dépense dans les 300 roupies par jour pour acheter du Brandy, du Whisky (trois fioles de 25 dl) mais, habituée à supporter l'alcool, elle déclare n'être jamais ivre. Activité oblige. Une fois par semaine, elle visite Amrit à la prison. En distribuant quelques roupies aux gardiens, elle parvient à rester davantage que le temps autorisé. Elle lui apporte de la nourriture préparée par elle-même, en plus des provisions pour la semaine. Elle lui remet de l'argent pour qu'il puisse se procurer ce dont il a besoin en détention. Bien entendu, elle ne lui touche mot de son activité nocturne, lui faisant croire qu'elle a encore de consistantes économies, en plus de ses bijoux précieux. La soeur d'Amrit a joué franc jeu avec Chandra. Sachant le sacrifice et la dévotion de Chandra pour son frère ainsi que l'aide matérielle substantielle qu'elle pourvoit à sa famille, elle maintient qu'en aucun cas elle la blâmerait et divulguerait ses activités.

De son côté Amrit tient à ce que sa soeur et son proche entourage soient pleins d'égard envers sa partenaire. Il appréhende qu'elle souffre de discrimination. Parallèlement, Chandra se déculpabilise de son activité de prostitution en se disant que son coeur est uniquement avec Amrit. De toutes manières, elle n'envisage pas d'autres solutions, n'ayant jamais travaillé autrement. Il lui faut de l'argent à la fois pour satisfaire ses dépenses (saris, maquillage, bijoux, nourriture, alcool, cigarettes, sorties au cinéma) et dépanner les deux familles de Chennai et de Madurai qui, sans elle, seraient dans le besoin et seraient contraintes de s'endetter. Au cours d'une de nos entrevues, Chandra se lança dans un long discours où elle m'expliquera ses maux d'amour et sa manière de concevoir sa vie avec Amrit. Elle se demande parfois si celui-ci n'a pas envie d'avoir un enfant. Elle s'inquiète du bonheur d'Amrit, doute parfois d'elle-même et de sa capacité à le rendre totalement heureux, réalisant qu'après tout, elle n'est qu'une « demi-femme ». Elle se déclare prête à jeter son dévolu sur Amrit, à s'étaler à ses pieds pour lui prouver son amour, plus qu'une vraie femme. L'idée de le savoir heureux compte plus que tout, au risque de s'exclure de sa vie. Si Amrit, en dépit de ce qu'il avance, devait trouver son accomplissement au sein d'une famille normale et avoir des enfants, Chandra serait prête à l'y aider. Soucieuse de me prouver sa sincérité, elle évoque un souvenir récent :

> « Il y a moins d'un mois je me suis rendue à la prison accompagnée de la fille, de 18 ans et demi, des gens chez qui j'habite à Madurai. Je la présentais à Amrit. La fois suivante, je lui demandais ce qu'il pensait d'elle, comment il l'avait trouvée, s'il serait éventuellement intéressée de la prendre comme épouse. Je lui affirmais que c'était une fille saine et gentille en qui il pourrait avoir confiance et dont il ne serait pas déçu. Comme j'entretenais la famille, les parents ne pourraient pas me refuser de donner leur fille en mariage à quelqu'un que je leur désignerais. Mon attitude provoqua le courroux d'Amrit qui me répondit qu'il n'avait que moi dans sa vie et que mon intention était stupide ».

De crainte de la brusquer, je mis un certain temps avant d'aborder la question des comportements de prévention à l'égard des MST et du sida. Par chance, ce fut elle qui amena le sujet un beau jour. Chandra a bien évidemment entendu parler du sida mais n'a pas une idée claire de ce dont il s'agit. Elle ne différencie pas vraiment une MST du sida et ne comprend pas le lien entre séropositivité et maladie déclarée. Elle a, comme toute personne tamoule, entendu les messages véhiculés par les media mais n'a guère retenu leur signification exacte. Elle affirme, à juste titre, que le gouvernement n'ose pas aborder franchement des sujets tels que la sexualité alors que les jeunes sont, oh combien, concernés. Et de pouffer de rire en évoquant les comportements de ses jeunes clients qu'elle connaît bien... Elle se rappelle que l'on parle de sang, de sexe (mais quoi dans le sexe ?), de mère et d'enfants, de routiers et de femmes prostituées. En m'apostrophant, elle affirme avec véhémence qu'elle n'est rien de tout cela. Pourtant depuis qu'elle est avec Amrit, elle exige systématiquement de ses partenaires le port du préservatif, que ce soit pour les pratiques de fellation ou pour la sodomie. Elle en a toujours sur elle. Elle me les montre. Elle achète des *nirodhs* de bonne qualité, sensuels et odoriférants. La plupart du temps c'est elle qui met le préservatif sur le sexe du client car ils sont trop gênés pour le faire eux-mêmes. Puis, comme si elle ne supportait pas le

mensonge, elle se reprend et me dit qu'une ou deux fois, récemment, elle eut de rapports non protégés, quand elle était dans un état d'ébriété. Dès fois, reconnaît-elle aussi, « on a envie de tout oublier, on se fiche de tout, plus rien ne compte en dehors du plaisir du moment et l'on s'abandonne quand on a un beau mec comme client ».

Je lui demande pourquoi elle exige le préservatif dans la mesure où elle ne se sent pas concernée par le sida et les MST. Elle répond que *c'est à la fois pour réserver l'intimité du toucher corporel avec Amrit et pour se prémunir des dangers d'infection*. (La dernière raison est peut-être évoquée pour me faire plaisir !). Mais pas forcément du sida. Elle n'a jamais rencontré quelqu'un de contaminé et pense que ce n'est pas aussi fréquent qu'on veuille le faire croire. Par contre, elle est consciente du risque de contracter les MST. Depuis sa vie à Mumbai, elle sait que les maladies vénériennes peuvent se transmettre par pénétration anale. A l'époque, à Kaliputra, de nombreux sexologues et médecins aux titres fantaisistes (*registred medical practitonners* : RMP) venaient traiter les filles prostituées quand elles présentaient des infections uro-génitales ou anales. Cependant, jusqu'à son retour à Chennai, Chandra n'avait jamais utilisé de préservatif. Ni elle, ni ses soeurs *alis*. Une fois dans son pays natal, elle ne changea pas de comportement et continua à avoir des rapports pénétratifs non protégés. Les *alis* qui l'accueillirent à Chennai ne prenaient guère de précaution, sauf quand le client en prenait (rarement) l'initiative.

La rencontre avec Amrit fut décisive à cet égard. C'est suite à leur relation amoureuse qu'elle adopta un comportement différent, même si les oublis et les exceptions font partie du lot. Les premières fois qu'Amrit et Chandra eurent des rapports sexuels, Amrit utilisait des préservatifs. Au fur et à mesure de leur épanouissement mutuel, il commença à ne plus en utiliser et demanda en échange à ce que Chandra en exige avec les autres clients. Celle-ci, amoureuse, accepta et affirme avec véhémence, devant mes questions recoupées, qu'elle a toujours agi de la sorte conformément à la volonté de son amant. Pour elle, certes, mais pour lui surtout. Revenant sur l'idée du mariage d'Amrit avec une autre femme, Chandra ne veut surtout pas être à l'origine d'une maladie qu'elle transmettrait à Amrit et qu'il donnerait à son tour à ses hypothétiques femme et enfants. La dernière fois que nous nous parlâmes longuement, l'idée de ce mariage éventuel tournait à l'obsession. En l'évoquant de nouveau, de fines larmes coulaient sur son visage. Elle se cacha timidement derrière le pan de son sari et laissa apparaître du Rimmel séché sur ses deux joues. Elle s'excusa poliment, me demanda si elle pouvait prendre congé car il était plus de sept heures du soir. Il était temps qu'elle se fasse une dernière beauté avant de se rendre à la gare.

6

L'envers du décors

Les sept récits du chapitre précédent ont été constitués à partir de personnes que nous avons observées, écoutées et interrogées en mettant l'accent sur des aspects de leur vie qui leur semblaient fondamentaux. Ces narrations ne doivent pas se comprendre comme d'authentiques biographies en ce sens que les individus ont choisi de nous révéler des faits tandis que d'autres demeurent sous silence ou sont inconsciemment évacués. Le discours qui en émerge est le produit d'une interaction entre la subjectivité de la personne sollicitée pour nous parler et ses interlocuteurs, en l'occurrence l'interprète - quand il s'intègre dans la relation triangulaire (les représentants des ONG ou les assistants de recherche ayant facilité l'introduction) - et moi-même. Dans cette perspective, les distorsions, les oublis, les exagérations et les mensonges s'ajoutent à l'imaginaire de la personne soucieuse de dépeindre une image idéale d'elle-même.

Il existe une part de subjectivité liée à d'autres facteurs culturels qu'il ne s'agit pas d'omettre car elle révèle l'individu comme acteur, créateur et improvisateur en même temps qu'elle révèle sa capacité d'adaptation et d'interprétation des événements. En effet, la majorité des personnes se présentèrent à moi de manière réservée ou avenante mais souvent avec un espoir, une stratégie précise qui les motivait. D'aucuns espéraient une aide matérielle mais d'autres manifestaient plus simplement le besoin d'aborder un sujet qui leur tenait à coeur. Chandra voulut tout me dire et me montrer « la vraie vie des *alis* » pour me prouver la sincérité de ses sentiments. Au début, Ramesh comme Ganesh furent plus circonspects et ce n'est qu'à un certain moment de notre interaction qu'une volonté d'orienter les discussions émergea : Ganesh prit un malin plaisir à dévoiler son côté Don Juan, alors que Ramesh s'affichait comme victime d'un sort accablant, dont la destinée justifiait pour le moins ses écarts sexuels. Devi oublia rapidement le contexte de l'entretien, même informel, et parla comme si elle devait faire sortir « les mots » d'elle-même. Veena, quant à elle, n'eut de cesse de me conforter qu'elle n'avait rien à cacher et que je pouvais la questionner sans ambages sur tout et n'importe quoi.

J'ai déjà évoqué dans la partie consacrée à la méthodologie (second chapitre) l'implication comme alternative à la participation et à l'observation au sens où l'on entend traditionnellement ces termes. L'implication, en fin de compte, constitue leur prolongement. Elle s'applique en fonction des opportunités, permet de faire surgir l'inédit, ce qui n'a pas encore été dit. Mais d'autres moyens sont à notre disposition pour compléter la production de connaissances. Ainsi en est-il du recoupement par personnes interposées. Celui-ci est d'autant plus souhaitable que le champ de perception de l'observateur est éminemment tributaire de la multiplicité des points de vue. C'est à partir des regards croisés, divergents et convergents, que l'on parvient à obtenir une vision plus englobante de la réalité des situations sociales. Les travaux de R. Metha en Inde sur la vie quotidienne des femmes hindoues divorcées (Metha, 1975) fournissent un exemple remarquable de la réussite d'une approche à partir de regards croisés, approche qui remet en question le vieux postulat Durkheimien affirmant l'unité de l'homme et du social, de l'individu et de son milieu (Laplantine, 1996 : 72). Dans le cas qui nous concerne, les circonstances propices à une telle démarche relèvent de la singularité. La raison est simple. La rareté des occasions susceptibles d'appliquer la méthode des regards croisés s'explique par le simple fait que les individus en situation d'isolement sociofamilial sont justement coupés de leur univers social. L'individu parle de

lui mais on ignore ce que les autres savent de lui. Si l'on prend en considération les 104 individus interviewés, ce genre de démarche ne put se réaliser qu'avec un dixième de l'échantillon : la production du savoir reste donc inégale. Le principe de saturation a rarement été atteint et quand on pensa y parvenir, c'était moins lié au fait que les individus n'avaient plus rien à dire, mais à une certitude que la recherche infinie de détails ne constituait pas notre objectif : une fois des tendances et des récurrences mises à jour, il devenait possible, et souhaitable, d'abréger la narration.

Dans ce dernier chapitre, il ne va pas être question de restreindre l'analyse aux sept exemples évoqués plus haut mais de l'étendre à l'ensemble des récits de vie recueillis, dont la présentation, même succincte, aurait démesurément allongé le texte et rendu fastidieux sa lecture. Il s'agira de déceler les singularités et les récurrences en confrontant les événements qui s'enchaînent au sein des narrations. La confrontation des dynamiques à l'oeuvre dans les situations de vie et l'analyse des logiques socioculturelles qui conditionnent l'émergence du lien social permettent de discerner quelques invariants (dans la forme et l'articluation des logiques) à partir de la totalité et de l'apparente confusion des variants (dans le contenu). Dans ces conditions, des « marqueurs sociaux » se dégagent progressivement sans que l'on intervienne de façon dirigée sur le cours de la narration : traumatisme d'un mariage arrangé (avec l'oncle maternel ou une personne plus âgée, position de première et seconde épouse) ou prématuré (avant ou juste après la puberté), mariage d'amour qui finit en catastrophe et qui laisse la femme sans aucun appui familial et économique, célibat forcé en raison de l'exclusion des réseaux sociofamiliaux traditionnels indispensables à l'établissement d'une alliance maritale (raisons économiques, famille peu recommandable, personnes rejetées par leur famille, etc.), situation d'isolement dans un cadre de vie nouveau amenant l'individu à rechercher des compagnies occasionnelles, groupes de jeunes hommes qui sous le prétexte de visiter les lieux saints et touristiques en profitent pour s'initier à la sexualité (entre eux, dans des hôtels de prostitution où aucune prévention vis-à vis des MST n'existe), problèmes de dot, endettement familial sans fin, femmes contraintes de travailler pour assurer la survie de leur famille et sujettes aux sollicitations des employeurs (propriétaires terriens, recruteurs de main-d'oeuvre, responsables de chantiers), coupure imposée avec le monde extérieur ayant pour conséquence de favoriser le développement de relations sexuelles à l'intérieur de la famille (relations incestueuses entre cousins parallèles, entre personnes de générations différentes). Ces points vont être repris en détail, en nous efforçant de les resituer dans le contexte global qui leur donne naissance.

Singularités sociales et récurrences individuelles

Les récits de vie et les observations qui les renforcent (en particulier dans les cas opportunistes d'une implication) mettent en évidence des configurations sociales enclines à révéler des situations de vulnérabilité. A la lumière des personnes rencontrées, on constate que la manière dont les individus réagissent par rapport aux situations dépeintes varie, en premier lieu, selon plusieurs facteurs sociologiques, à savoir : 1) la persistance d'une précarité sociale et matérielle; 2) le niveau et le type d'éducation reçu dans la famille et à l'extérieur; 3) l'atmosphère et l'environnement social dans lequel ils ont été élevés, qu'il s'agisse d'un milieu orthodoxe ou d'un milieu plus occidentalisé; 4) l'intensité et la capacité de contrôle du groupe d'appartenance (caste) ou de l'environnement (quartier, rue, hameau, village); 5) les liens affectifs, la fréquence et la qualité des relations entretenues avec leur parenté; 6) l'indépendance économique. Compte tenu de ces remarques, plusieurs thèmes critiques sélectionnés en raison de leur fréquence et de leur pertinence, même s'ils apparaissent sous diverses formes dans les situations de vie, méritent que l'on s'y attarde. Précisons que le numéro entre parenthèses correspond à celui de la personne identifiée dans le tableau n°6.

Mobilités spatiales et rémissions familiales

Parmi les individus en situation de mobilité spatiale individuelle, on retrouve fréquemment l'idée de rémission familiale. Il n'est pas inutile de rappeler qu'au cours des enquêtes sociofamiliales, il avait déjà été observé une nette tendance de la part de personnes célibataires à se soustraire aux obligations inhérentes à leur vie familiale, de même que des individus mariés aspiraient à s'échapper provisoirement de leur vie conjugale. Les exemples à l'appui de cette thèse ont suffisamment alimenté les chapitres précédents pour que l'on éprouve guère le besoin d'y revenir. Par contre, les narrations permettent de cerner plus précisément l'enchevêtrement des circonstances qui poussent les individus à agir de la sorte et, plus encore, la façon dont ils développent des relations sociales hors du foyer familial et conjugal.

Il n'est pas rare qu'une occasion de mobilité spatiale constitue une véritable découverte de la possibilité d'établir de nouveaux liens, assortie d'une mise en perspective de sa propre condition sociale jusqu'alors confinée dans l'univers parental. Je pourrais évoquer à ce titre la réaction de mes jeunes associés - en particulier associées - pour qui la participation à la recherche engendra maints auto-questionnements[130], au grand dam des familles, mais je me contenterai de citer Padma (008), 29 ans et originaire de Chennai, appartenant à une caste de Brahmane orthodoxe. Padma a obtenu son premier poste dans l'administration à New Delhi où elle vécut deux ans d'affilée. Au début, cette mutation fut difficile à gérer, vu qu'elle se sentait rapidement déboutée en dehors de son microcosme parental, mais peu à peu la jeune fille s'habitua à une vie indépendante. Elle refusa d'habiter chez ses agnats dans la banlieue de la capitale et préféra s'installer avec des collègues de travail dans un appartement privé. Au désagréable sentiment d'isolement initial et de manque d'encadrement sécurisant, succéda une période d'euphorie où elle allait découvrir les avantages de ne plus être astreinte aux tâches domestiques, aux multiples cérémonies familiales et à l'incessant contrôle « invisible » de la parenté élargie et des « amis-complices » de la famille, selon sa propre expression. C'est à New Delhi qu'elle s'intégra pour la première fois à un groupe de célibataires qui se réunissaient de temps à autre et discutaient de la société, du mariage, de la sexualité et où chacun exprimait ses projets, ses joies et ses démêlés avec la parenté. Une fois retournée à Chennai, sa conception du monde et des devoirs familiaux à accomplir s'était élargie et Padma supporta mal les conditions draconiennes et étroites censées déterminer l'alliance qui l'attendait et qu'elle parvint non sans mal à éviter. La seule solution qui s'imposait à ses yeux était de mettre ses parents devant le fait accompli, autrement dit trouver elle-même un partenaire, ce qu'elle s'enquit de concrétiser en publiant une annonce matrimoniale.

Ce refus d'adhérer à un mariage imposé s'intensifie chez les deux jeunes soeurs jumelles kéralaises Moolie et Palma (009) qui s'installèrent à Chennai autant pour ne plus dépendre de leur parents que pour des motifs professionnels, matrimoniaux et affectifs. Plus que leur famille, elles entendent mettre de côté leur milieu natal estimé trop conventionnel : à l'opposé, Chennai symbolise la ville où l'on a de chances de percer dans un métier, un lieu socialement et culturellement moins contraignant que le Kérala rural, un endroit où l'on peut espérer trouver un parti (mari) acceptable et non pas un *amma payyan* fourré dans le sari de sa maman. Autrement dit, l'accès à la métropole signifie pouvoir échapper à l'enclavement d'un milieu rural et aux alliances dénichées par la famille sans considération de l'avis de la fille. Mais la ville constitue seulement un tremplin : grâce à leur métier d'infirmière, elles espèrent postuler pour un emploi à l'étranger (une pratique courante chez les Malayali) comme certains de leurs collègues masculin et féminin qui y sont parvenus. Habituées à se débrouiller seules et à faire face aux éventuels propos malséants de la société à leur encontre, elle perçoivent leur mobilité spatiale comme un temps fort de l'existence, permettant d'acquérir une expérience de la vie et de s'enrichir grâce aux relations sociales qui en émergent. Elles servent également d'exemple et de relais dans la mesure où, en l'espace de deux

[130] Première expérience *en solo* d'exploration de la ville. Confrontation à des situations jusqu'à présent méconnues.

ans, trois cousines collatérales sont venues les rejoindre et habitent avec elles après avoir fui dans des conditions similaires un milieu familial oppressant.

Il en va de même pour Saravanan (001) ne supportant plus d'être traité à 23 ans comme un enfant irresponsable à qui l'on dicte le soir les comportements du lendemain. Il a tout quitté soudainement (travail, famille, espace de vie) pour bâtir lui-même une nouvelle vie professionnelle. Il vit son départ de la maison parentale comme une expatriation et a totalement coupé les ponts avec son père et sa mères, accusés de trop le pouponner. Il est décidé à ne pas les revoir jusqu'au jour où il aura concrétisé son projet de travail - il souhaite créer une petite entreprise - et mis de côté les économies nécessaires pour faire un bon mariage, avec toutefois l'assentiment de ses parents. A ce moment-là, il reviendra définitivement dans sa ville natale pour s'y établir. Jayanthi (004), une jeune ingénieur originaire de l'extrême sud, fait preuve du même souci de maîtriser son avenir, cette fois-ci plutôt au niveau amoureux que professionnel. Vivre en dehors de sa famille l'aide à mieux s'affirmer, planifier son existence et trouver sa place dans une société madrassienne qu'elle affecte particulièrement. Sa réussite socioprofessionnelle et sa capacité à régler elle-même des problèmes délicats (emplois, logement) incitent réciproquement ses parents issus pourtant d'un milieu très orthodoxe à se rendre compte de la force de caractère de leur fille et les poussent à lui accorder une grande marge de liberté quant à son devenir. Bref à lui faire confiance. Au demeurant, Jayanthi se rend compte petit à petit que son ascension sociale assortie d'une mobilité spatiale l'a dégagée d'un nombre incalculable d'obligations et de devoirs socioreligieux qui, reconnaît-elle avec du recul, pèsent particulièrement dans la vie d'une jeune fille issue d'un milieu conventionnel.

Dans une toute autre perspective, la mobilité devient Pour Ganesh (024) - le routier dont le témoignage est longuement décrit dans le chapitre précédent - une façon d'asseoir son statut d'homme, de caïd, et de s'abreuver d'une existence remplie d'embûches et d'aventures, autant de moments forts qu'au fond de lui-même il recherche insatiablement. Contrairement aux autres Saravanan, Jayanthi et Padma, il n'éprouve pas de besoin de se détacher de sa famille mais sait pertinemment qu'il n'apprécie les moments passés avec ses proches que dans la mesure où ils sont discontinus.

Des personnes mariées comme Sarasvati (020), Gowri (045), Kannan (083), Kumar (084) et Lakshmaniji (056) manifestent sans ambiguïté leur contentement face à leur activité professionnelle qui les amène à entrecouper leur vie conjugale par une vie « autrement » riche en relations interpersonnelles. Le développement de ces nouveaux liens sociaux s'avérerait, d'après les intéressés, impossible à entretenir s'ils étaient destinés à vivre en permanence dans leur foyer. Pour Velmani et Devi, deux épouses appartenant au *jati* des Pramallai Kallar, une communauté qui reste très soudée dans les quartiers nord de Madurai, les occasions de travail dans des chantiers représentent conjointement des opportunités de « souffler » un tant soit peu des contraintes sociales exacerbées auxquelles sont astreintes les femmes de leur caste, à peine libres de sortir seules dans la rue. Pour d'autres au contraire, la mobilité professionnelle, si elle ne s'accompagne pas d'un redoublement d'attention et d'adhésion aux codes sociaux, provoque une stigmatisation d'autant plus insidieuse qu'elle s'infiltre par le truchement des commentaires impitoyables du voisinage, à l'instar de ceux que subissent Eswari (Cf.. récit de vie), Marakadam (030) et bien d'autres femmes rencontrées. C'est également au cours de migrations de longue durée que des jeunes marié(e)s en profitent pour refaire une vie comme en témoigne l'histoire de Lakshmaniji (056) : elle rencontra l'homme de sa vie alors qu'elle connaissait les revers d'un mariage arrangé qui se déroulait mal et l'exil professionnel dans une autre métropole lui donna l'occasion inespérée de défaire patiemment - et oh combien courageusement quand il s'agit d'une femme - les liens matrimoniaux établis sur des considérations de dot et dénués de toute affectivité.

Il va sans dire que les rencontres sexuelles trouvent un terrain favorable dans un contexte de mobilité comme l'illustre la plupart des cas cités, en particulier ceux de Kannan (083), Kumar (084), Magas (075) et Ramesh (010), bien qu'en certaines occasions on constate au contraire un redoublement de l'orthodoxie (01) qui offre ainsi à l'individu, isolé et perdu dans ce nouvel univers de possibilités, un ensemble de repères religieux et culturels. Une fois sorti de son cadre familier et d'un certain périmètre géographique, « on ne se retient plus autant » comme le suggèrent Daniel

(06), employé dans une compagnie privée, et Tenil (050), un conducteur d'auto-rickshaw. Mais inversement la mobilité d'un des conjoints fournit l'occasion à celui qui reste d'aller voir ailleurs : suite aux querelles intempestives avec son époux buveur, Chandrika du slum d'Otterri s'en va régulièrement chez sa soeur tandis que ledit mari, prétextant le délaissement, en profite pour visiter des amantes ou payer les services de femmes dans la prostitution. Nous avons par ailleurs déjà mentionné l'existence de réseaux de connivence entre les femmes de la classe moyenne : des épouses de bonne famille dans une banlieue de Coimbatore dédommagent les ébats sexuels de jeunes hommes en l'absence de leurs maris en constant déplacement; ce qui montre, au bout du compte, que la mobilité de l'un permet à nombre de couples de réguler des relations invivables, insatisfaisantes, monotones... en tout cas impossibles à entretenir éperdument de la sorte. La mobilité géographique agit-elle dans ces situations comme une soupape de sécurité ? Peut-être pour le couple, mais en tout cas guère en ce qui concerne la prévention des MST et du sida car ce sont justement ces populations qui ne prennent guère de précaution, au regard de la croyance, souvent mutuelle, en la bonne santé de la femme mariée « comme il faut » ou du jeune homme bien vêtu, bien éduqué et de bonne famille qu'elles reçoivent.

Émancipations sociofamiliales

Ce que j'appelle rémission familiale consiste essentiellement en un moment de vie généralement limité, une sorte de parenthèses à l'intérieur desquelles la vie quotidienne chavire dans un nouveau tissu de relations sociales. Or s'il s'agit, pour certains individus, d'une phase transitoire, pour d'autres la mobilité spatiale représente davantage. Badrinath (005) et Saravanan (001) nous font voir qu'elle est le point de départ d'une émancipation sociale et familiale. Badrinath, originaire d'un village du Kérala, est sorti d'une ambiance où « tout baigne » pour affronter le risque d'une vie aléatoire. Issu d'un milieu social aux liens étroits, ayant été couvé toute sa jeunesse par sa mère et surtout ses soeurs aînées, il a préféré quitté cette protection étouffante pour se réaliser lui-même afin de revenir le jour où il pourra montrer aux siens ce dont il a été capable de bâtir seul et sans appui. Doté d'un esprit d'entrepreneur, il recherche étrangement la difficulté pour se prouver autant à lui-même qu'aux autres sa capacité à triompher des situations les plus diverses. Saravanan est d'une nature plus timorée et moins volontaire mais surprend par sa détermination, sa confiance et son caractère imperturbable : convaincu de l'hypocrisie et du caractère surfait des relations rituelles qui sous-tendent les rapports sociaux à l'intérieur de la parenté, il affirme que chaque homme doit faire un choix s'il veut réussir sa vie. Résolument moderniste et en pleine ascension professionnelle, il aspire à l'individualisme et n'a que faire du « poids de la tradition » considéré comme une entrave à sa réussite sociale.

Dans les contacts épistolaires avec leurs familles, les deux jeunes hommes n'en doivent pas moins affronter les classiques chantages : décision immature, regain d'inquiétude des parents, pression de la parenté, alibi de la mère souffrante qui n'a de cesse de rappeler son fils au berceau. Pour Saravanan, Badrinath et tant d'autres, le départ symbolise moins une rémission temporaire qu'une tentative, certes non conforme aux règles édictées, de s'affirmer et de s'affranchir par rapport à leurs lignées familiales dont ils remettent en cause si ce n'est la légitimité, au moins leur adhésion. Qui plus est, tout retraite demeure impossible en cas d'échec car un retour au point de départ équivaudrait à « perdre la face ». Deux ans après l'escapade familiale de Badrinath, sa situation professionnelle ne brillait guère après avoir connu des hauts et des bas. Il « rêvait » de retourner chez les siens, mais refusait de se soumettre à cette tentation qui aurait conforté ses parents au sujet de l'innocence de leur chérubin. Sentiment absolument inimaginable et intolérable.

Padmini (035), une jeune Kéralaise, actuellement fonctionnaire à Chennai, va encore plus loin dans son discours : loin de se contenter d'une émancipation matérielle et économique, elle revendique une émancipation sociale sans équivoque. Le sacrifice demandé par la famille à l'individu est incompatible avec tout projet d'ambition personnelle, avance-t-elle. Malgré l'amour et le respect qu'elle a envers parents, frères et soeurs, les liens familiaux finiraient de l'étrangler,

dit-elle, si d'aventure elle continuait à résider auprès des siens. Dans ces conditions, rien d'étonnant à ce que Padmini ne conçoive aucunement d'aquiescer envers la moindre forme de mariage arrangé. Celui-ci constituerait bien plus qu'un pas en arrière : une mort sociale assortie d'un renoncement à sa personnalité. Cependant, comme elle l'explique franchement : « quelqu'un ayant toujours vécu entouré et qui se retrouve livré à lui-même, n'a pas d'autres solutions que de recherches les autres, vite...à moins qu'il ne décide de prendre le chemin des renonçants comme les *saddhus* ».

Iliangu (053) a quitté son village tardivement, à 25 ans, car son statut de petit paysan/propriétaire ne lui permettait pas d'accéder à la dulcinée de ses rêves qui jouit d'un emploi gouvernemental et dont les parents lui refusent l'alliance. La ville, croit-il, lui fournira les moyens d'obtenir le statut recherché et, ainsi, de parvenir à reconquérir la famille de sa bien-aimée. Curieuse forme de mobilité, si l'on y pense bien, motivée par la volonté de passer outre sa condition sociale (quelqu'un de la terre), dans l'espoir de gravir les échelons dans la hiérarchie du travail et d'obtenir une situation dans le secteur public. Pour beaucoup - à l'image du cas déjà évoqué de Moolie et Palma (009) - l'émancipation individuelle, éventuellement réalisée en partenariat pour mieux se soutenir, est une condition nécessaire pour accomplir son ascension sociale : la famille encourage jusqu'à une certaine limite du *socially correct*, et nombreux sont ceux qui voient leurs projets et ambitions contrecarrés et interprétés par les parents comme des initiatives fantaisistes (001, 053, 055, 020). Une jeune femme en éprouvera encore plus de difficultés car oncles, tantes, frères et parents lui rétorqueront qu'aucune famille convenable ne voudra pour belle-fille une intrigante ayant déserté sa maison familiale pour Dieu sait où.

L'émancipation ne connaît pas de limites d'âge et sa concrétisation peut se révéler tard : Sarasvati (020), Mohana (048) et beaucoup d'autres préfèrent succomber à la rumeur publique les accusant de légèreté plutôt que de « jouer » uniquement la femme *karpu* : jouant habilement sur les deux tableaux, la première ira vendre des fleurs, se rendra dans les marchés et deviendra négociante. Tout cela l'amènera, à sa grande joie, à voir du monde et surtout à être moins dépendante (économiquement et affectivement) de son époux qui la délaisse. Mais une fois dans son quartier, elle redevient la mère et l'épouse dévote. Cette identité plurielle s'observe plus radicalement chez Mohana qui craque à 28 ans et laisse tomber son « croûton de mari » de plus de 25 ans son aîné. Une vie qu'elle juge insipide, un partenaire à moitié impotent, une claustration dans un milieu familial trop orthodoxe : autant d'éléments qui la motivent à « tout changer » à partir du moment où elle sait qu'une amie peut l'aider, la soutenir et lui faire découvrir une vie sociale « riche, diversifiée et pleine d'imprévu », même si elle sait dès le départ que sa compagne se propose de l'engager dans les méandres de la prostitution (de luxe, il va de soi). Il n'empêche que le discours justifiant la séparation avec son mari aux yeux de sa parenté est; bien entendu, plus pondéré. Elle entend se dévouer à ses parents âgés, ce qui génère le respect de l'entourage et justifie par un travail à la ville ses fréquentes déambulations. Par contre, la coupure s'avère drastique et irrévocable pour la quasi-totalité des *alis* qui, à l'image de Chandra (047), évoquent la nécessité de casser les ponts pour s'accomplir pleinement et l'urgence de nouer d'autres familiarités, d'autres complicités : dans une société qui accorde peu d'indulgence aux écarts sexuels et identitaires, il faut mourir puis renaître et avec sa mort, enterrer sa vie familiale antérieure afin de la remplacer par une autre. Les *alis* comme quelques groupes d'homosexuels ont à leur disposition des réseaux leur permettant de parvenir à ces finalités.

Les hommes disposent d'une marge de liberté et de mouvement pour vaincre leur isolement que les femmes ne possèdent pas. En effet, les possibilités pour une femme de se retrancher dans - ou de se raccrocher à - un nouveau tissu de relations sociales apparaissent beaucoup plus ardues. Y compris pour celles qui tentent de renouer des amitiés de jeunesse, de reconstruire les liens avec des cousines, des camarades de classe ou des anciennes collègues de travail. Les enquêtes conjuguées des membres de l'équipe démontrent à cet égard que les jeunes femmes mariées souffrent beaucoup plus de l'isolement que toute autre personne. Isolement concédé ou volontaire mais qui se traduit par un solitude forcée par la suite. Celles qui manifestent suffisamment de volonté et de patience se rattachent alors à une activité, un service qui sera par là-même prétexte à développer de nouvelles rencontres : Selvi (027), désespérément seule, s'engage dans le militantisme politique et se fait de

nombreuses accointances tandis qu'Angel (059) une jeune femme chrétienne abandonnée par son mari élabore un maillage de relations sociales entre personnes « du même acabit » par le biais de son travail.

Énumérons, *grosso modo*, les deux cas principaux de figures qui se présentent au sein de la population enquêtée : ceux pour qui l'émancipation par rapport à la famille est, dirons-nous, consécutive à leur idéal de vie et qui mettent en place, dès qu'ils le peuvent, tous les moyens pour y parvenir et ceux qui, par la force des choses, ou plutôt face aux circonstances de vie, n'ont d'autres choix que d'être « projetés » vers les autres. Dans le premier cas, citons Shabano (039) qui n'eut de cesse de me dire qu'elle sut attendre le moment propice : elle eut une vie très serrée jusqu'à son premier enfant puis le jour où, encouragée par une amie « bonne vivante », elle décida de faire partie d'un club de rencontre. Là, elle donna libre cours à sa « folle envie de vivre pleinement » y compris de laisser tomber son époux ennuyeux.

A propos de le seconde éventualité, notons l'histoire de Sarasvati (020) qui, déçue et trompée par son mari, se raccrocha à la première main qui se tendit vers elle : une fois vendeuse de fleurs, des hommes l'accostaient sous prétexte de son commerce et en profitaient pour lui parler, lui faire des compliments. Des éloges ! Attention inédite et délicate que personne ne lui témoignait depuis longtemps. Face à l'ingratitude de sa belle-famille et face aux railleries qu'elle essuyait quotidiennement en tant que femme domestique, Sarasvati découvrait un autre univers social qui allait l'amener à fréquenter successivement plusieurs hommes. Au début, face à la galanterie, elle se sentait sans défense et de toutes manières n'avait pas envie de lutter contre. Elle comprit vite que ce qui les intéressait était de coucher avec elle, mais elle en fit son deuil puis une joie partagée (éphémère) pour décider enfin de « vivre comme bon lui semblait » sans se soucier du qu'en-dira-t-on jusqu'au jour où, incitée par un beau parleur, elle glissa dans la prostitution. Cette histoire n'est pas un modèle mais d'autres femmes veuves ou séparées connaissent le même cheminement initial et, avec l'intention forte de se départir des regards que la société leur porte, ont le courage d'affronter de face des comportements susceptibles de les conduire jusqu'à la mise au ban de la société, voire l'excommunication de caste à l'image de Kanya (067) et de Sanithai (062), deux jeunes filles célibataires estimées « trop faciles » dont les actions ternissent l'image de leur communauté d'appartenance. Ces dernières n'ont alors d'autre choix que de les « radier » suite à un rituel d'excommunication (équivalant à une mort sociale). Des exceptions s'observent, comme toujours, liées en l'occurrence à un statut professionnel, une rare activité qui autorise tacitement le multipartenariat : la pulpeuse et ravissante Meena de Madurai, danseuse de *Karagatam* (une danse folklorique qui s'effectue lors de festivals religieux) s'arroge le droit d'entreprendre ce qui l'enchante, de faire l'amour avec qui elle veut, en le clamant haut et fort comme j'ai pu le constater personnellement. Il paraîtrait que ses consoeurs danseuses agissent également de la sorte. Nul ne l'ignore dans le slum et personne ne s'en offusque et ne les juge, à condition toutefois que Meena et ses collègues ne sollicitent pas les hommes du voisinage et se contente de soutirer quelques cadeaux reçus en nature ou en espèce de la part de riches paysans naïfs qu'elle sait endormir avec de jolies phrases...

Relations prémaritales et délais de mariage

Rappelons que plus des deux tiers des individus de notre échantillon (n= 450) ont déclaré avoir connu au moins une relation prémaritale avec rapport sexuel pénétratif, alors qu'ils étaient encore célibataires. Le taux est supérieur auprès de la population masculine mais si on laisse de côté les hommes qui recoururent exclusivement à des rapports sexuels moyennant rémunération, alors le nombre de femmes ayant expérimenté une relation sexuelle n'est que légèrement inférieur à celui des hommes. Les filles de familles orthodoxes des communautés supérieures et celles des classes moyennes semblent accorder une place primordiale à la notion d'abstinence avant le mariage mais loin s'en faut de généraliser une telle assertion. Bien souvent (environ 30% des personnes

reconnaissant leur virginité), le décalage entre situation *de facto* et intention montre que l'absence de relation sexuelle dépend non pas uniquement d'une volonté déterminée à conserver précieusement sa chasteté mais d'une simple absence d'opportunité. Il s'agirait donc d'un état de fait circonstanciel et non pas imposé par un attachement à des valeurs traditionnelles.

A l'opposé, de nombreux couples vivent une relation prémaritale qui ne peut « décemment » aboutir à une union reconnue par les familles. Les journaux tamouls (et indiens en général) regorgent d'histoires pathétiques de jeunes qui se suicident, faute d'entrevoir une issue possible et pensable à leur amour contrarié. En dehors de ces cas extrêmes, une pratique courante, fréquemment décelée au cours des enquêtes, est de repousser les alliances que la famille propose avec des tiers. Ganesh (024) et d'autres évoquent les « faux-semblants » des rencontres matrimoniales où il faut faire mine de se présenter poliment aux familles prétendantes, tout en étant déjà fermement opposé à un quelconque aboutissement. Trois motivations majeures conditionnent ces stratégies de délais de mariage : l'existence d'une relation prémaritale avec projet de mariage à la clé semblerait la plus prépondérante. Les exemples abondent, à l'instar du récit fournit par Ramesh, et suivent remarquablement une trame similaire sans qu'on ait à y revenir. Un second type de motivation ne puise pas ses origines dans l'expectative d'une alliance avec la personne de son choix mais vise simplement (quoique cet adjectif ne soit pas vraiment approprié) à repousser le plus possible un mariage arrangé afin de ne pas ternir la ou les relations présentes. Un dernier type, plus rarement identifié mais peut-être plus vivace qu'il ne semble, consiste à vouloir jouir pleinement de sa vie de célibataire (*Sapadalam* !) tout en étant décidé à mettre un terme aux aventures sexuelles passagères une fois l'union sacrée déclarée.

Le succès de ces entreprises dépend évidemment de la capacité de négocier son mariage arrangé avec l'entourage immédiat. Je me permets encore une fois d'insister sur cette remarque qui pourrait sembler insignifiante dans un contexte culturel où mariage et sexualité sont officiellement dissociés mais qui en Inde acquiert une importance fondamentale. Les couples constitués en dehors de tout projet d'alliance prévu par les familles se déclarent désireux de vivre ensemble sans pour autant être sûrs de leur capacité à pouvoir mener à terme leur ambition maritale. Les histoires divergentes de Velmani (041), Sarasvati (020) et Suguna (003) illustrent des circonstances de mariage impossible aboutissant à des situations de multipartenariat et à des situations de vulnérabilité accrues. Velmani, une orpheline adoptée par une famille pauvre du *jati* des Pramallai Kallar fut contrainte de migrer à Madurai pour travailler comme domestique afin de pourvoir à l'endettement de sa famille d'adoption. Là, elle connut à 17 ans un garçon de sa communauté mais plus riche qu'elle. Celui-ci en fit son amante. Ce dernier alla voir les parents adoptifs, leur affirma qu'il entendait se marier avec elle une fois « certains problèmes familiaux » résolus mais qu'entre temps il aiderait Velmani et sa famille à subvenir à leurs besoins. En attendant, il décida de louer un petit appartement pour Velmani où il pourrait la visiter librement. En dépit de ces propos évasifs et de l'apparente indifférence des parents qui entrevoyaient d'un bon oeil l'apport économique suggéré, aucune réticence ne germa. Le garçon organisa un simulacre de mariage pour rassurer sa jeune partenaire. Celle-ci remarqua bien quelque chose d'étrange dans ce comportement : pourquoi, par exemple, son amant rechignait à l'introduire à sa famille ? Plus tard, elle apprendra les possibilités de mariage enregistré devant une administration (*self respect marriage*) ainsi que les mariages dans les temples officiellement validés par le prêtre officiant. Elle en parlera alors à son partenaire qui à chaque fois lui rétorquera qu'il doit attendre, en qualité de cadet, le mariage de ses frères et soeurs, ensuite qu'il doit « cuisiner » doucement ses parents pour garantir leur bénédiction devant le fait accompli. Entre temps, Velmani tombe enceinte. Ils se mettent d'accord pour garder l'enfant mais la jeune mère, inquiète de l'avenir et affaiblie par l'accouchement, accepte de se faire stériliser par l'obstétricien et les infirmières. L'enfant mourra accidentellement cinq ans plus tard et Velamani se retrouve condamnée à demeurer sans pouvoir assurer de descendance, conséquence généralement désastreuse pour une femme. Influencée par son voisinage, huit ans après le début de sa relation amoureuse, Velamani presse son concubin pour qu'il la présente à sa famille. Car enfin pourquoi cette dissimulation ? Les arguments ne se renouvellent guère avec le temps et il assure sa compagne qu'il continue à refuser les alliances que lui proposent ses parents. Mais le discours de l'homme va

changer ostensiblement : la santé de sa mère s'affaiblit, ses parents voudraient tant une descendance et comment lui, leur fils, peut-il leur dénier ce droit ? Finalement, neuf ans après leur première rencontre, le pseudo-époux affirme qu'il ne peut plus repousser indéfiniment une « véritable » alliance. D'ailleurs, ses parents lui on trouvé un parti convenable et le mariage s'est déroulé récemment. Mais qu'à cela ne tienne : Velmani sera toujours la préférée, la femme « de son coeur ». Les doutes finissent par abreuver les certitudes et Velmani échangera des propos rancuniers avec son ami/époux (elle finit par ne plus savoir comment le nommer). Ce dernier va espacer ses visites et lors d'une d'une conversation pimentée affirmera que de toutes façons elle est maintenant une femme défraîchie et stérile. On peut aisément imagine les effets foudroyants de ces répliques. Pendant ce temps, les gens du quartier deviennent inévitablement au courant du différend. Certaines épouses incitent Velmani à prendre les devants, à jeter ce malotru avant que ce ne soit lui qu'il le fasse. Mais peu à peu la situation s'inverse : la personne en danger devient dangereuse pour les autres, pour autant qu'elle puisse être en quête d'un autre homme. Quant aux jeunes hommes célibataires, la femme trahie se présente désormais comme une « une ouverture possible » : on la visite le soir quand on a peu bu, on l'aborde sur le chemin du travail et dans les chantiers de construction. Velmani ne peut plus vivre dans de telles conditions mais, sans personne pour la soutenir et sans aucune connaissance de ses droits les plus élémentaires, où aller ?

Sarasvati connut une trajectoire non moins mouvementée : mariée de force puis séparée d'un premier mari qui la battait et la trompait, elle rencontra Ramu, un de ses clients qui la visitait régulièrement à l'époque où elle se vouait à la prostitution dans un bordel de Madurai. Ce dernier, un fonctionnaire célibataire, s'enticha d'elle et décida de lui prendre un appartement où ils pourraient se voir. Il accepta l'enfant de son premier lit. Il lui donna également de quoi vivre afin qu'elle n'ait plus à se prostituer : sécurité matérielle minimale qui toutefois ne l'empêcha pas de continuer secrètement son activité. Ramu lui déclara son amour et lui garantit qu'il ne se marierait jamais avec quelqu'un d'autre. Leur relation dura plusieurs années, jusqu'à ce que les parents de l'homme, à force de persuasions classiques (plus de trente ans, inquiétude de la parenté, la mère qui se sent dépérir, urgence d'assurer la descendance, etc.), le poussent à accepter une femme « décente ».

La trajectoire de Suguna, une Vellala Gounder de 31 ans de Coimbatore, révèle une situation très éloignée des deux précédentes. Très jeune, elle allait tomber amoureuse de son cousin croisé de douze ans son aîné. Quand ce dernier se maria, elle avait juste dix-huit ans. Ce dernier avait cédé à la pression familiale mais s'empressa de continuer à revoir sa jeune cousine chaque fois qu'il le pouvait. Ils se promirent mutuellement qu'une fois les histoires familiales tassées, Suguna deviendrait la seconde épouse de son cousin, mais sans en avertir quiconque dans l'immédiat. Mieux vaut une vie parallèle qu'envisager de rompre. Leur relation épisodique se pérennise depuis treize ans après et l'infortunée Suguna ne cesse de repousser les alliances proposées par sa famille qui ne comprend toujours pas les raisons de son refus persistant. Depuis peu, la jeune femme émet des doutes sur la sincérité de son amoureux à la prendre comme seconde épouse. Une telle pratique de bigamie est proscrite chez les Vellala Gounder et Suguna, bien que ne remettant pas en doute l'amour que ce dernier lui porte, subodore qu'il n'aura jamais le courage d'aller jusqu'au bout de sa volonté, ce qui la conforte dans sa décision d'avoir de temps en temps un amant, les deux derniers en date étant des supérieurs de son entreprise qui lui proposèrent de l'accompagner dans leur déplacement en qualité de secrétaire particulière.

Le point d'ancrage de ces relations prémaritales qui n'aboutissent pas est l'incapacité, réelle ou simulée, d'un des partenaires à affronter sa famille pour légitimer la relation entretenue. Le partenaire est l'envers du conjoint que les parents souhaiteraient et l'on est en droit de se demander si le sujet « assis entre deux chaises » en est vraiment conscient, ou feint de l'oublier avec le temps. Autant le cousin de Suguna que Ramu font perdurer une relation sans se soucier, semble-t-il, d'un avenir lointain qui est pourtant au centre des préoccupations de leurs compagnes. La plupart de leurs réactions s'improvisent en fonction des « rappels à l'ordre » de leurs compagnes, et sitôt qu'un problème surgit, ils tentent d'y remédier par une fuite en avant du genre « laissons les événements se dénouer d'eux-mêmes ». Cette façon de survoler les événements familiaux et de les

prendre à la légère, est à l'inverse de ce qu'attendent leurs partenaires qui ne demandent rien d'autre qu'un peu plus de sécurité dans leur précarité affective.

La signification apportée à l'acte sexuel avant le mariage est loin d'être négligeable en ce qui concerne la majorité des femmes interrogées : le premier partenaire préfigure un conjoint potentiel, ce qui apparaît moins le cas chez les jeunes hommes. En témoignent les histoires précédemment évoquées des jeunes adolescentes qui fuguèrent à Coimbatore en espérant naïvement que leurs aventures sexuelles, aboutiraient à une alliance. Daniel (006) avoua avec franchise combien de fois ses partenaires sexuelles nourrissaient l'espoir de s'unir maritalement à lui, et comment deux de ses petites amies avec qui la relation dura plusieurs mois continuèrent longtemps après que celui-ci ait coupé les ponts à refuser systématiquement toute idée d'une alliance possible : une d'entre elles alla même à la rencontre de la mère de Daniel dans l'espoir de s'en faire une alliée. On a vu au contraire que la première partenaire d'un homme possède, dans son imaginaire, rarement les attributs de la femme « épousable » : c'est une femme déjà mariée, souvent plus âgée, ou bien une personne d'une autre caste dont on sait justement qu'elle ne peut devenir la partenaire définitive. Enfin, il arrive que l'âge de la première expérience sexuelle, ou tout simplement lors de la première relation amoureuse sans rapport pénétratif, conditionne la mise en place d'une stratégie destinée à délayer une alliance avec un tiers. Plus cette relation est tardive, et *a fortiori* si elle s'accompagne d'un rapport sexuel, plus le couple sera en mesure de renforcer sa complicité en repoussant, chacun de leur côté, les alliances qu'on leur impose. Inversement, un très jeune couple dispose de moins d'argument pour faire accepter socialement leur relation au sein de leur parenté. C'est ainsi que par dépit Nataraj (078), Devi (061), Ganapathi (011), Sarvan (012) et Angappa le conjoint de Shandra (043) conçoivent leurs expériences sexuelles d'adolescents soit comme des apprentissages pouvant servir à leur vie future soit comme de simples divertissements, ou les deux à la fois.

Pour d'autres, les pratiques de délais de mariage représentent la seule possibilité de rester fidèles à leur partenaire. Car s'il en est qui trahissent, usent de subterfuges, d'autres se montrent inéluctablement décidés à ne pas céder à la pression familiale. En même temps, ils ne souhaitent pas aller totalement à l'encontre de la volonté parentale et du groupe et décident de ne pas se marier tant qu'un compromis ne survient pas. Tel est le cas de Sankaran (033) mais également celui de Jayanthi (004) qui avec son ami surent attendre plus de huit ans avant de se sentir en mesure de convaincre leur famille respective en dépit de leur différence de caste. Par ailleurs, de jeunes homosexuels n'osant pas revendiquer leur statut à leur famille repoussent une union hétérosexuelle pour vivre pleinement leur sexualité, ce qui n'empêche pas la quasi-totalité de ceux qui se marient de continuer leurs rapports avec leurs partenaires masculins et de mener une double vie sexuelle, le plus souvent assortie d'une identité plurielle : mari et père à la maison, *ali* ou homosexuel avec leur amant. D'autres comme Yakshini (072) repoussent leur mariage sous prétexte de prolonger des études alors que la véritable motivation réside dans la volonté de continuer une relation prémaritale. D'autres, au contraire, diffèrent leur mariage pour profiter de la vie de célibataire. Bons vivants, mais à cheval sur la notion de fidélité après le mariage, ils entendent vivre pleinement leur statut d'homme libre, à l'image de Pryial (002), de Daniel (006), de Tambu (007), de Ramesh (010) et de Kannan (083). Les femmes ne sont pas exemptes à de telles motivations de délai mais restent plus discrètes que les hommes à ce sujet, témoin Vijaya (074) qui récusa secrètement l'alliance qui se fomentait mais ne chercha aucunement à s'opposer aux projets familiaux, se disant qu'après tout, ses rapports sexuels étaient déjà « illicites » et qu'ils continueraient à l'être après son mariage. De rapport prémarital interdit, elle ne faisait que transposer sa relation en rapports extramaritaux également prohibés.

Mariages d'amour

Les estimations les plus larges avancent que moins de 10% des unions sont des mariages d'amour (Chowdury, 1993). La plupart d'entre eux aboutissent après maints déboires, à l'issue d'un

parcours de combattant assuré. Une précision s'impose car une ambiguïté règne : tout Tamoul désigne d'une manière extrêmement générale par mariage d'amour une alliance qui déroge au consentement des familles. Il n'implique pas forcément l'existence de la notion « d'amour » au sens où ce sentiment se comprend en Europe, même si, cela va de soi, un mariage d'amour *made in India* implique quelque part une attirance réciproque. Plus communément, dans l'acceptation populaire, le mariage d'amour se confond au mariage intercaste et si amour il y a entre individus du même *jati*, on évoque un mariage de raison !

Dans les trois milieux urbains enquêtés, une majorité écrasante de la population, quelque soit son origine sociale, reconnaît dans le discours qu'un mariage qui ne se conforme pas aux règles d'endogamie de caste peut aboutir à une union heureuse. A condition qu'il ne s'agisse pas du mariage de leurs propres enfants ou de leurs soeurs. Mais ce discours « moderniste » soucieux de témoigner une adhésion aux notions de tolérance, de liberté et de récusation du système des castes ne doit pas duper. Anup, appartenant à une caste élevée mais à une famille qui se prétend sécullariste, relate ainsi une expérience absolument typique des réactions d'autrui :

> « Quand mon frère décida de prendre pour épouse une femme de caste inférieure, tout le monde l'approuva (...) et on le félicita d'avoir su passer outre la tradition. Mais en même temps, on lui confia, qu'il fallait quand même se méfier de ces gens-là (i.e. appartenant à la caste de sa fiancée), qu'ils étaient fourbes, malhonnêtes et sales (...). Finalement, on lui recommanda de bien faire attention, qu'il allait commettre une erreur et qu'il le regretterait ».

Un autre alibi tendant à démontrer la fragilité d'un mariage d'amour tient au risque de suspicion du mari dès lors que le couple connut une relation sexuelle prémaritale. Ce phénomène est particulièrement patent dans les slums des trois métropoles considérées, non pas parce qu'il s'agit de zones d'habitation pauvres mais parce que la proximité, ajoutée à la promiscuité des maisons, génère une très forte sociabilité assortie d'un contrôle réciproque des uns sur les autres. La femme que l'homme possède avant le mariage et qu'il épouse ensuite aura à subir la suspicion de son propre mari qui ne manquera pas de lui reprocher *a posteriori* sa tolérance sexuelle (dont il a pourtant été le bénéficiaire) susceptible de continuer « naturellement » après le mariage ! Définitivement imputable au caractère versatile de la femme, le mariage est compromis d'avance, à moins que le malheureux époux, qui imagine ses cornes pousser chaque fois que sa femme adresse la parole à un homme, ne consente à demeurer la risée de la communauté. Dans le cas contraire, s'il veut être respecté, il doit montrer sa suspicion, en l'absence de laquelle il sera lui-même suspecté.

Ceci étant, la réalisation d'un mariage d'amour est le produit d'un long cheminement, le plus souvent d'un éprouvant acharnement à s'opposer aux règles d'alliance préétablies comme le dépeignent les itinéraires mouvementés de Jayanthi (004), de Nargis (102), de Padmini (035), de Sundari (069) et de Devi (042). Concentrons nous sur l'exemple de cette dernière qui, à 15 ans, épousa Angappa, âgé d'au moins 20 ans. Leur histoire retrace un pari extrêmement osé et péniblement gagné. Issue d'une caste d'artisans modestes, Devi rencontra Angappa, appartenant à la communauté des Pramallai Kallar, sur un chantier où ils travaillaient ensemble. Les événements se déroulèrent rapidement. Le jeune apprenti menuisier courtisa Devi qui se montra réceptive. Ils eurent leur premier rapport sexuel moins d'une semaine après et décidèrent de se marier sans attendre, leur objectif étant de vivre ensemble dès que possible. Après quelques vaines tentatives visant à faire admettre leur décision commune aux familles respectives, ils désertèrent leur foyer familial mutuel et se marièrent furtivement au service administratif de la mairie (*self respect marriage*) puis dans un temple de Madurai, avec avoir trouvé non sans peine les deux témoins nécessaires à la ratification officielle du mariage. Suite aux pressions communautaires, les familles excommunièrent les enfants terribles et leur interdirent tout accès auprès de leur parenté élargie. Une période laborieuse s'en suivit : aucun propriétaire ne daignait concéder un logement à ce jeune couple dissident et l'argent venait à manquer. A deux reprises, Devi en viendra à accepter de guère lasse les sollicitations sexuelles de contremaîtres de chantier qui exerçaient leur chantage en échange d'un travail rémunéré durable pour elle et son époux. Après maints sacrifices et privations

durant six années, leurs conditions de vie s'améliorèrent. Ce n'est qu'après la venue au monde de leur seconde fille que des liens timides commencèrent à se renouer avec la famille du garçon, en dépit de l'excommunication passée : visites, invitations aux cérémonies familiales.

Un jeune avocat de Madurai originaire de la communauté des Saurashtra connut les mêmes déboires avec sa femme bien qu'elle soit du même *jati*. Mais leurs parents en avaient décidé autrement et n'admettaient pas (cet entêtement se pérennisa plus de dix ans) la décision révoltante des jeunes tourtereaux qui n'en faisaient qu'à leur tête. Plus rares sont les mariages d'amour encouragés par les familles mais ils existent, à l'image de celui de Sandra (043) dont le sérieux, les capacités intellectuelles et la volonté de réussir étaient l'objet de fierté pour ses parents qui l'approuvèrent inconditionnellement dans son choix amoureux personnel, sans tenir compte des commentaires d'une partie de la famille davantage conventionnelle.

Tolérés ou désapprouvés, les mariages d'amour ne finissent pas toujours bien. Notons que dans l'enquête sur la prostitution effectuée à Madurai (n = 120) en partenariat avec l'association Image et sur laquelle nous reviendrons dans les pages qui suivent, plus de la moitié des femmes (54%) ont souffert de déceptions amoureuses : tromperie, union amoureuse suivie d'une désertion du partenaire, séparation suite à la pression de l'entourage familial du mari, stratégie de *brokers* qui prennent comme compagne des femmes isolées pour mieux les induire dans la prostitution.

Quoiqu'il en soit, la décision prise par une femme de quitter sa famille pour partir avec l'homme qu'elle aime, ou tout au moins envers qui elle a confiance, représente un acte doublement courageux et audacieux. (Triplement peut-on dire, quand la femme déjà mariée quitte son époux pour partir avec un autre, comme le décida Malika (025) qui se retrouva totalement seule et sans économie après avoir été rabrouée par son second mari.). Résolution éminemment courageuse donc, car son départ est irrévocable aux yeux de son entourage. La Rédemption n'existe guère dans l'hindouisme. Une fille qui s'enfuit de chez elle sera rarement autorisée à revenir, d'autant plus si l'on sait qu'elle est partie avec un homme qui l'a « souillée ». En second lieu, la femme ne sait pas forcément sur qui elle tombe et prend donc le risque de se retrouver abusée par un prétendant qui l'a épousée à la sauvette. Trompée par un mari éphémère, ignorée par la famille de ce dernier et refusée par la sienne : les retombées d'une union amoureuse évanescente sont alors tragiques pour la jeune femme, réduite à sa solitude et coupée de toute protection affective familiale.

Il n'en va pas de même pour un homme à qui on pardonnera facilement les écarts de jeunesse, les excès de tempérament liés à la nature émotionnelle fragile de la moitié masculine, de l'*amma payyan*. Autant de « signes de faiblesse » que l'autre sexe ne peut avoir si l'on se rappelle les conditions requises pour être une « vraie » femme (*karpu, patini*, etc.).

La désillusion éprouvée Shanti (026) est emblématique de la condamnation sociale irrémédiable à laquelle certaines femmes sont destinées. La jeune fille, malmenée par la seconde épouse de son père, passa son enfance dans la région défavorisée d'Aruppukottai près de Madurai et travailla dès huit ans dans les ateliers de fabrication d'allumettes. Après quelques flirts précoces, elle rencontra à seize ans un jeune homme lui promettant monts et merveilles (mariage compris) qui la convainquit de s'enfuir en sa compagnie. Le jeune couple débarqua chez la mère du garçon qui finit par la chasser de la maison, l'incriminant d'avoir « envoûté » son innocent rejeton. Littéralement accusée de sorcellerie, elle retourna chez son père où tout aurait pu rentrer dans l'ordre si le voisinage n'avait pas eu écho de l'histoire. La famille considérée comme complice, devint la honte du village. Aussi la soeur aînée et le père décidèrent de placer Shanti « en sécurité ». En d'autres termes, la fille vagabonde devait partir loin afin que s'apaise le courroux villageois qui entendait se prémunir d'une dévergondée pouvant influencer les innocentes gamines du village. Elle se retrouva chez une demi-soeur à Coimbatore : à plusieurs reprises, le mari de celle-ci abusa de Shanti avant de la placer comme servante dans la maison d'une tante maternelle, maquerelle de son état, qui l'induisit à son tour dans la prostitution.

Plus sévère encore est l'excommunication subie par Kavila (065), une jeune chrétienne Nadar qui, à 14 ans, déserta son village du Kérala pour suivre l'impétueux Prabu de 11 ans son aîné. Ce dernier l'amena dans son berceau natal au Tamil Nadu où elle découvrit qu'il n'appartenait pas à la

même caste, contrairement à ce qu'il avait prétendu. Qu'à cela ne tienne, elle l'aimait et accepta de vivre dans le *ceri* des Harijan pourvu que son ami consente à l'épouser. Un thème d'amour « pur », régulièrement projeté au cinéma, qui lui semblait donc réalisable. Outre le fait que son arrivée provoqua une inquiétante colère des habitants du *ceri*, elle apprit un peu plus tard que ses frères étaient partis à sa recherche. Ils retrouvèrent ses traces et, sans la rencontrer, apprirent son choix de vie. Une fois revenus dans leur village, ils effectuèrent les funérailles symboliques de leur soeur, en concertation avec la famille élargie. Un an après, Kavila se rendit compte du tempérament volage de son époux, tandis que sa belle-famille lui insufflait l'idée qu'elle n'aurait jamais sa place ici. La seule compensation dont elle bénéficia fut un peu d'argent pour se rendre en bus à Madurai, où elle serait libre de faire ce qu'elle voudrait...

Il est remarquable que parmi les personnes issues de notre échantillon initial (n = 896) puis sélectif (n = 104), on a une proportion non négligeable d'individus (un peu moins de 20%) victimes d'un amour déçu. Notons que ces individus sont également ceux qui affrontent quotidiennement une situation matérielle et matrimoniale précaire. Pour certains, le paroxysme de l'isolement culmine après avoir été rejetés suite à un « mariage d'amour » (on comprendra aisément qu'il est plus prudent de mettre ce terme entre guillemets). Si, comme il a été avancé précédemment, les hommes sont davantage immunisés contre de telles conséquences, nous avons toutefois rencontré quelques célibataires abandonnés par leurs épouses furtives et qui, suite à cette mésaventure sentimentale, ne voulaient plus entendre parler de mariage, préférant dès lors se restreindre à des relations neutres avec des femmes que l'on rétribue. L'un d'eux, honorable commerçant de Coimbatore issu d'un milieu modeste, succomba à la persuasion familiale et se remaria, quoique sans grande conviction. Au cours de nos entretiens, il n'aura de cesse de justifier son second mariage comme une marque d'acquiescement à la volonté de son père désireux de voir ses petits enfants avant de mourir. Limitant son devoir d'époux au strict minimum (rôle de géniteur), il dit se sentir mieux avec les prostituées : des femmes écorchées, seules, également malheureuses et trompées, mais avec qui se trame une complicité. Peut-être faut-il y voir une simple justification pour un goût prononcé à fréquenter tous les bordels de la ville, mais tout au moins est-ce la représentation que certains hommes finissent par avoir d'eux-mêmes.

On ne saurait terminer ce rapide tour d'horizon sans mentionner ceux qui, inversement, n'ont pu accomplir le mariage de leur choix et cédèrent sous la pression de la famille élargie. C'est ce qui arriva à Suryanaga (016), pharmacien à Coimbatore et à Ganapathy (011), imprimeur dans la même ville. Tous deux, issus de familles Vellala Gounder conventionnelles où l'éthique de caste conserve sa vivacité, virent leur amour de célibataire brutalement éradiqué, sans moyen possible de rejoindre leur partenaire dans la mesure où leurs familles, en commun accord avec celles de leurs amies, avaient fait preuve de génie pour que le couple indésirable se perde définitivement de vue. Même frustration, même ironie devant la vie : ils épousent des femmes qu'ils n'aiment pas, n'aimeront jamais et n'hésitent pas à « passer sur tout ce qui passe », argumentant (à mon égard) que leur sexualité débridée est une manière d'oublier, une sexualité dont ils n'ont absolument pas honte suite à la déconvenue sentimentale qui leur laisse des stigmates irréversibles. Réaction intéressante de la solidarité du groupe endogame : la famille très orthodoxe de l'un de ces deux hommes lui passe ses écarts sexuels et s'ingénie à régler les litiges en cachette sans que l'épouse trompée ne le sache (servante enceinte, jeune voisine abusée dont on dédommagera les familles en même temps qu'on leur achètera leur silence), reconnaissant qu'après tout, le bougre a considérablement souffert sentimentalement dans sa jeunesse. Circonstances atténuantes octroyées par un jury partiel, quelque part à l'origine de la perturbation.

Remise en question du principe de l'alliance

Inutile de revenir sur les modalités de l'alliance et sur la constatation que le mariage représente une valeur aussi inamovible que constitutive à la société tamoule. Les enquêtes quantitatives suivies des observations liminaires et approfondies par de patientes observations entremêlées de discussions, incitent parallèlement à montrer que l'alliance en tant que lien unissant deux familles ne convient pas forcément aux intéressés et induisent en conséquence des stratégies d'évitement. Proposition simple, évidente pour quelques auteurs (Desain & Krishnaraj, 1987; Harlan, 1995), mais qu'il fallait définitivement prouver. Ceci étant, les mariages d'amour et les délais de mariage sous l'initiative de l'individu célibataire constituent deux alternatives socialement dénigrées aux conditions qui président à une union socialement reconnue entre deux êtres.

Mais il existe des manifestations certainement plus visibles de la remise en question du principe de l'alliance. En effet, à côté des stratégies déguisées qui sont autant de procédés silencieux destinés à contrecarrer ce que l'on dénommera comme un « autoritarisme » familial, il se met en place des revendications plus directes, voire véhémentes, aboutissant au refus d'un mariage arrangé spécifiquement par les familles. Sans débattre les arguments féministes qui éclosent çà et là en milieu urbain tamoul, des femmes refusent une logique sociale qui, pour reprendre les mots de Lakshmaniji (056) les « réduit à une monnaie d'échange » (dot) et les pousse à « être données à une famille de la même manière qu'elles seraient vendues aux enchères ». Savoir dire « non » relève de la gageure, surtout pour une femme économiquement dépendante, élevée dans un cocon familial et ne disposant pas de complicité affective sur laquelle il lui serait possible de s'épancher. La solidarité à ce niveau, y compris entre femmes, est une denrée rare qui se consume rapidement et se digère mal. Lakhmaniji s'oppose aux modèles valorisés de la femme *karpu*, prétextant qu'il s'agit d'une invention d'une société éminemment patriarcale. Moolie et Palma (009) entendent bien «éprouver » sous tous les angles la capacité d'un potentiel partenaire à se comporter en homme véritable et non pas un *amma payyan*. Une autre femme soucieuse de garder l'anonymat refusait toute belle-famille « se contentant d'une domestique, pondeuse d'enfants et sexuellement disponible pour le fils quand bon lui semble ».

Pour ces femmes, l'intervention des parents est superflue, voire dangereuse car ce que la famille attend risque fort d'être aux antipodes de ce que la femme désire. De surcroît, l'argument selon lequel les parents détiennent l'expérience, la maturité et s'imposent en tant que parfaits guides alors que les célibataires restent des êtres immatures est biaisé car ce sont justement les familles qui génèrent cette immaturité. De plus, cet argument ne prévaut que pour ceux et celles qui ne sont jamais sortis du carcan familial.

L'insoumission, même silencieuse, bat son plein quand les confidences des deux soeurs kéralaises, soutenues par leurs cousines sont renforcées par celles de Guruvamma (028) et de Malika (025) affirmant calmement que le mariage arrangé « forcé », avancent-t-elles, symbolise une forme de prostitution qui va à l'encontre des sentiments les plus élémentaires que peuvent ressentir un femme et une homme. Malika, un peu comme Devi (061), sait qu'elle aurait pu devenir l'épouse de nombreux hommes, uniquement grâce à sa grande beauté. Les deux femmes n'éprouvent que du mépris pour les familles qui les convoitent, les vantent d'une manière obséquieuse et s'agitent dans tous les sens pour « l'acheter ». Alors qu'au contraire, le dénominateur commun de ces femmes « assoiffées de sentiments » est de vouloir partager un désir, un projet de vie avec leur partenaire.

La plupart des femmes recherchent la sécurité après avoir vécu des expériences traumatisantes au regard d'un mariage qui ne fut que mascarade à leurs yeux. C'est la quête de la *légitimité* qui se pose, à l'image des femmes déjà citées (Velmani, Sarasvati) qui étaient mariées « secrètement » à leur conjoint sans que la famille de celui-ci soit au courant. Il est en effet fréquent que des hommes jouent sur l'ambiguïté de la célébration du mariage : ils offrent un *kolossu* (bague de doigt de pied), posent le *tali* et se considèrent comme unis, à la différence près que la reconnaissance de l'union échappe aux familles. L'homme reste donc libre de partir quand il le veut, avec tous les risques que cela implique pour une femme de se retrouver seule et pire encore si elle a des enfants. Ces trajectoires de vie surviennent fréquemment, mais non pas exclusivement, chez les femmes qui se prostituent. La femme devient un jour la *keep* (régulière) d'un client qui souhaite la sortir de son milieu délétère et la prendre comme concubine en attendant de pouvoir l'épouser. Précisons que sur

une cinquantaine de femmes que j'ai connues et qui se vouaient régulièrement à la prostitution, la majorité étaient devenues la *keep* d'au moins un homme dans leur vie, et selon le même scénario précité. Une seule d'entre elle, Prema, avait bénéficié de promesses sincères et épousé son concubin avec l'accord des familles, et menait une vie un peu moins trouble.

Il n'est pas rare que le déni de l'alliance, ou plutôt les conditions dans lesquelles la femme réalise sa place misérable dans la famille du mari, survienne *après* le mariage. Dans ce cas, la remise en cause du principe de l'alliance aboutit à une séparation, une fugue. Nombreuses sont les femmes à se considérer victimes d'un mariage de second ordre. Citons tout d'abord celles que l'on donne à un homme bien plus âgé. Des écarts d'âge entre 15 et 30 ans ne sont pas rares, quoique plus fréquents en milieu rural qu'en ville. On ne saura s'étonner que ces différences d'âge imposées puissent engendrer des sentiments d'insatisfaction, parfois de répulsion, chez des jeunes filles à peine pubères qui n'hésitent pas à déserter leur nouveau foyer, surtout quand elles occupent la fonction de seconde ou troisième épouse. Viennent ensuite celles qui, à l'image de Radha (018), sont issues d'un milieu extrêmement pauvre et dont les parents n'eurent guère d'autres choix que de leur trouver un partenaire peu enviable. D'autres comme Uma (036), dont la famille se trouve prise dans un réseau d'échanges et d'obligations complexe, sont intentionnellement offertes en mariage à un homme ayant tous les défauts (alcoolique, violent, voleur, coureurs de jupons, etc.). Explication et dénouement : la famille du garçon n'en peut plus et décharge désormais la responsabilité des actes du mauvais fils sur la jeune mariée qui pendant quinze années connaîtra un véritable calvaire jusqu'au jour où elle sera en mesure de se réfugier dans une des rares institutions pour femmes esseulées de Chennai. L'histoire d'Uma mérite que l'on s'y arrête car elle montre la difficile trajectoire d'une personne vulnérable mais durcie et « conscientisée » par les événements. Éffectuons un détour dans le passé de la jeune femme : élevée dans la tradition la plus stricte (caste des Kommiti Chettiar), Uma ne connaissait rien du monde le jour de son mariage. Même les contacts avec les hommes de sa famille lui furent interdits une fois qu'elle eut ses premières règles. Claustrée chez elle (*purdah*), elle lira beaucoup. Non pas les livres de gare racontant les amourettes à l'eau de rose dont se délectent aujourd'hui la plupart des jeunes filles des classes moyennes et supérieures, mais la littérature tamoule classique où sont décrites les femmes idéales comme *Kannegui*, figure mythique de l'épouse qui reste à attendre son mari en dépit des exactions et des infidélités de ce dernier. Uma se rappelle que la lecture de ces histoires, au demeurant encouragée par les parents, constitua pendant longtemps sa seule référence. Par mimétismes répétés, elle s'était identifiée à ces héroïnes véhiculant les principes de chasteté, de discrétion et d'abnégation de la femme à l'égard de leur mari. Parallèlement, Uma connaissait la mythologie hindoue et sa mère lui inculquait les valeurs de la *bakthi* (dévotion). Cependant, elle se rendit compte imperceptiblement, et en dépit de l'éducation imposée, que quelque chose « ne tournait pas rond ». Découvrant le monde à partir de vingt ans, de nouveaux horizons se dévoilèrent. Au début, ces découvertes successives de la réalité du monde la choquèrent et la désarmèrent puis l'incitèrent à s'affirmer en porte à faux à l'égard de son mari et de sa propre famille dont elle ne pardonnera jamais de lui avoir dissimulée la *vérité* (sic). Elle découvrira alors qu'une femme est en droit de ne pas approuver son mari qui fréquente ouvertement les prostituées et entretient des concubines, qu'elle n'est pas censée accepter de se faire battre sans raison, ni de supporter l'ivresse du mari ajoutée à sa colère qui se déverse sur elle et ses enfants.

A un moment donné, souvent après une succession d'événement difficiles et frustrants, l'édifice social craque et la personne tourne la page. Voyons Marakadam (030), élevée par ses grands-parents de la caste des Devar et concédée en alliance dès 14 ans à un homme de plus de 40 ans son aîné. Celui-ci, cultivé et confortablement assis dans la vie, avait déjà une épouse et n'exigeait aucune dot pour la jeune et ravissante Marakadam. Elle se rappelle remplir de rôle de petite esclave de maison qui, en sus, devait satisfaire les envies sexuelles de son mari. A 15 ans, le vieil époux décède et elle devient veuve. Elle reste à la maison du défunt jusqu'à ce que suite à une série de viols perpétrés par le fils de la première femme, elle parte habiter chez une cousine dans un autre village. Mais son intrusion dans ce nouveau lieu posa problème : les femmes du coin s'inquiétaient

de cette jeune fille de 16 ans, veuve et belle. Elle allait sûrement attirer la convoitise des hommes et il fut communément décidé de la remarier... à un homme du même âge que le premier. Marakadam parvint à tenir le coup trois mois : elle était battue par celui qui aurait pu être son père, accusée de putain, maltraitée par l'autre femme et ne voyait aucunement poindre la moindre larme d'affection autour d'elle. Marakadam quitta définitivement le village pour atterrir à Madurai où elle ne connaissait personne. On comprend sans difficulté que sa perception de l'alliance soit équivoque : l'institution du mariage est symbole de tyrannie, d'abjection, de mensonge et la plus grande farce qu'il puisse exister au monde. Elle rencontra des femmes abandonnées comme elle qui ne feront que la conforter dans son idée. Ce sera à elle désormais de profiter des hommes, de les duper sans jamais croire à leurs sornettes... Shanti (031) ressentira les mêmes acrimonies après l'expérience éprouvante de son mariage à 13 ans qui ne fut guère plus envieux. Pour les deux jeunes femmes, la prostitution ne sera qu'un prolongement, bien que moins asservissant selon Marakadam, de leur vie matrimoniale.

Mohana (048), quant à elle, n'a jamais été maltraitée mais le sentiment de gâcher sa jeunesse auprès d'un homme âgé et ennuyeux l'emporta sur le devoir de se comporter en une femme effacée. Ses parents lui avaient patiemment expliqué que, bien qu'étant d'une caste de paysans aisés, ils n'avaient pas les moyens de fournir une dot conséquente en raison du nombre important de soeurs qui la précédaient. Il fallait qu'elle compatisse avec la situation familiale et qu'elle accomplisse son devoir de femme, qu'elle comprenne que son futur mari physiquement handicapé serait, en dépit de tout, un compagnon attentionné. Elle comprendra sincèrement au début puis fera mine de tout accepter pendant 15 ans, jusqu'au jour où, accablée par les tâches domestiques, l'ennui et les devoirs d'assistance envers sa belle-famille (soins, gestion de la maison), elle commence à entamer une double vie. Grâce à une femme rencontrée par hasard qui devint sa confidente, Mohana va s'immiscer dans d'autres réseaux sociaux : relations de sa nouvelle amie, célibataires, hommes de passage. Prétextant des visites à sa famille, elle s'engagera dans une autre sphère sociale pour finalement abandonner son ancienne vie insipide, prompte à découvrir - naïvement - les divertissements qu'offre la ville. Grande, charpentée et attrayante selon les critères esthétiques tamouls, elle choisira plusieurs amants, prendra goût à se faire entretenir, aller au restaurant et dans les beaux hôtels. Le seul risque qu'elle perçoit étant de redevenir comme avant, explique-t-elle, puisque ce qui compte désormais c'est l'intensité d'une vie, les plaisirs et les nouvelles rencontres. L'opposé de ce que la femme tamoule est censée puiser dans le mariage.

Dot et illégitimité de l'épouse au sein du mariage

Si d'aucuns trouvent exagérée une presse qui met en avant les histoires de femmes brûlées vives dans leur cuisine par leur belle-mère pour des motifs de dot, il n'en reste pas moins que les chiffres officiels montrent clairement que de telles pratiques subsistent en Inde. Le Tamil Nadu ne fait pas exception à la règle. L'épouse d'un routier de Chennai inclus dans notre échantillon termina ainsi sa vie durant notre séjour et l'affaire passa aux mains de la justice. Sans aller jusqu'aux cas extrêmes de meurtre prémédité, il arrive bien plus fréquemment qu'en dépit d'un mariage établi et reconnu, des femmes se retrouvent en position d'*irrégularité* au sein de leur nouvelle famille, à l'image d'Eswari dont l'épisode est retracé dans le chapitre précédent.

Environ une dizaine de femmes de l'échantillon (soit une sur six) ont en effet connu des tribulations similaires à celles d'Eswari, à conséquences et intensités variables. Une dot non honorée, une surenchère ultérieure, une belle-famille dont les exigences financières surviennent seulement après l'alliance sont autant d'aléas encourus par la jeune épouse qui en essuiera les frais d'une manière ou d'une autre. La plupart des femmes qui sont désertées ou mises au second rang pour des considérations de dot sont généralement des femmes au foyer sans activités rémunératrices, ce qui ne fait qu'accroître leur dépendance et leur vulnérabilité à tous égards.

D'une famille modeste mais appartenant à une caste supérieure, Selvi (027) fut concédée à un de ses oncles maternels à l'âge de 21 ans, suite au décès de son père. Sa mère privée de ressources et accablée par une série de mariages à réaliser pour ses enfants, n'était pas en mesure de fournir une dot, dont l'oncle affirmait son désintéressement. Très vite cependant, la belle-famille asséna de reproches la jeune fille, prétendant qu'elle ne savait rien faire et qu'elle constituait un poids mort. Quatre ans après, son frère cadet, nouvellement promu dans son travail, s'enticha de la belle-soeur de Selvi, donc également sa cousine croisée. L'arrogance du frère cadet qui exigeait son droit de regard sur sa cousine, conjuguée à son exigence de dot fit échouer ses propres démarches. Suite à ce contretemps, les beaux-parents de Selvi prirent cette dernière comme bouc-émissaire de l'histoire et se mirent en réaction à exiger une compensation matérielle pour entretenir une belle-fille « inutile »; puisque son jeune frère s'enrichissait si bien maintenant, il devrait contribuer à la dot de Selvi. Mais compte tenu refus du frère de céder à cette réplique et de l'impossibilité de la mère à négocier, Selvi fut sommée de quitter le foyer conjugal avec deux de ses quatre enfants (les filles). Outre la séparation temporaire avec ses fils, l'insistance de ses beaux-parents et l'apparente indifférence de son époux l'incitèrent à ne pas être mécontente de partir.

Le sort de Veena (037) longuement évoqué plus haut n'est guère plus clément. Sa péripétie illustre la césure fréquente ente la fille mariée et sa parenté dès lors que des questions d'argent rentrent en jeu ultérieurement. Une fois la fille partie, la famille biologique ne se soucie plus de son sort et ne veut surtout plus entendre parler d'histoire de dot, de chantage, ayant « d'autres chats à fouetter » comme l'exprimait sans ambages le frère de Veena. La remise en question de la dot ne surgit pas à l'impromptu mais le plus souvent en raison d'un nouveau problème matériel ou économique que la famille doit résoudre dans l'urgence. Parfois, ce sont les autres épouses des fils de la maison (venues avec une dot) qui mettent le sujet sur la table, comme en témoigne Poreita (088) qui, bien que son mariage intercaste n'ait fait l'objet d'aucun litige, se vit accusée par les épouses des frères de son mari (vivant sous le même toit) d'être venue « les mains vides » dans le foyer. La querelle entre femmes s'envenima à tel point que la vie quotidienne devint impossible. Par effet domino, les beaux-parents, au départ conciliants, se rangèrent du côté de celles qui hurlaient le plus fort et finirent par chasser « aimablement » Porieta, lui assurant en catimini que seule une séparation, à défaut de dot, pouvait garantir l'harmonie et l'équilibre familial. On pourrait multiplier ces anecdotes dont un des points communs est l'incapacité du mari à protéger son épouse, préférant se ranger du côté de sa mère et des siens. Une tendance non moins fréquente de l'homme consiste à rechercher une autre compagne « dotée », avec l'assentiment des parents. Il arrive certes que les maris soient à l'initiative de la surenchère de la dot, mais force est de reconnaître qu'ils ne sont le plus souvent que des « complices passifs ». Chez les femmes victimes de cet enjeu économique et social qui leur échappe, le sentiment d'abandon se renforce d'une horrible sensation d'indifférence (ou d'absence de capacité de négociation) de la part du mari qui, dans le meilleur des cas, tient deux discours antithétiques : le premier réconfortant devant sa femme et le second sagement dosé vis-à-vis de sa famille.

Si le renvoi de l'épouse dont la famille ne satisfait pas une remise de dot *a posteriori* n'est pas systématique, d'autres alternatives se mettent en place. Une des plus courantes consiste en la recherche d'une seconde alliance nourrie par une dot conséquente. C'est ce qui arriva à Devi (061) qui préféra quitter d'elle-même son mari une fois qu'elle eut réalisé sa couardise. Une telle histoire aurait pu survenir à Angel, une chrétienne de Chennai, si grâce à une promotion à son travail elle n'avait pas su calmer les ardeurs revendicatives de sa belle-mère et de son mari. Ce qui ne l'empêcha pas de prendre son courage à deux mains et de quitter son époux en amenant sa fille pour loger chez ses parents.

Ces situations d'illégitimité surviennent essentiellement chez les familles modestes, ce qui ne veut pas dire que des femmes mariées issues de milieux aisés n'aient pas connu les mêmes mésaventures. Bien souvent, les demandes de dot ou de compensation monétaire postmaritales surviennent quand la famille a besoin à son tour de verser une dot pour sa fille. On essaie alors de se rattraper sur la belle-fille, en supputant qu'après tout, ce n'est que réciprocité à rebours. Dans les couches sociales les plus défavorisées, la dot est moins fréquente. De toutes manières, la femme

compense d'elle-même dans la mesure où étant plus libre de travailler en dehors, elle participe économiquement à la marche du foyer (un substitut à sa propre dot). C'est surtout dans les familles où plusieurs générations vivent sous le même toit que les problèmes de dot surviennent le plus régulièrement : un jeune couple séparé de la famille du mari subira moins les influences de cette dernière. Quoique. Il suffit de se rappeler les histoires de Devi (061) et d'Eswari (029) dont les belles-familles profitèrent de leur absence au foyer et de la visite du fils pour engager de nouvelles tractations matrimoniales en sa faveur. La volonté de constitution d'un foyer nucléaire sans l'accord des beaux-parents fut l'élément prétexte qui prouva aux yeux de la parenté la tendance de la jeune épouse à se distancier de sa belle-famille, à essayer de les éloigner de leur fils et à ne pas payer sa reconnaissance envers sa nouvelle lignée d'adoption dont elle doit aussi bien honorer les ancêtres que participer à remplir les portefeuilles.

Ces faits observés m'empêchent de souscrire sur plusieurs points de vue à la thèse de Véronique Bénéï (1996) pour qui la dot remplit une fonction régulatrice, s'intègre dans la logique du don et du contre-don et participe au processus de rétribution symbolique et matérielle dans le cadre de l'alliance. Ses arguments, alimentés par une minutieuse description ethnographique au Maharashtra, recouvrent un champ bien plus complexe que les quelques mots critiques énoncés ici, mais je tiens à attirer l'attention sur le fait que ce serait trop faire la part belle à une tradition à l'origine réservée aux castes supérieures que de la considérer uniquement dans une perspective d'échange. Il y a bien entendu les situations où « tout se passe bien » mais il y a également celles un peu plus tragiques où des hommes comme des femmes en pâtissent. Crédibiliser la dot, car finalement le travail de Véronique Bénéï donne cette impression même si telle n'est pas son intention initiale, reviendrait à oublier la façon dont celle-ci se répand dans toute la société indienne en semant le désordre conjugal et la perdition d'innombrables femmes auxquelles il serait malsonnant d'avancer que la dot n'est pas un fléau social.

Endettement, réseaux mafieux et sexualité forcée

De la dot à l'endettement, le chemin n'est pas loin. Des familles n'hésitent pas à s'endetter pour conclure le mariage de leurs filles et, plus rarement, quand elles se résignent à se soumettre aux pressions de la famille « adverse » qui réclame un supplément d'argent une fois le mariage accompli. Ce complément monétaire peut se réactiver à l'occasion de cérémonies comme celle qui se déroule durant la grossesse ou celle qui succède à la naissance du premier enfant.

Mais ce n'est pas tout. En l'absence de système de prêts contrôlés par l'État et de créations de tontines, les prêteurs d'argent (*money lenders*) détiennent un poids considérable dans la société tamoule. Et se garantissent d'une des professions les plus lucratives. Emprunter de l'argent à un tiers est en effet un acte courant, banalisé. Mais on emprunte pas à n'importe qui : c'est ainsi qu'un individu demande exceptionnellement du numéraire à sa parenté. Dans le contexte tamoul, et asiatique en général, cela signifierait « perdre la face ». L'entraide au sein de la parenté élargie s'effectue à plusieurs niveaux de solidarité (santé, travail, support domestique, recherche d'alliance, etc.) mais, ainsi que me le faisait remarquer un homme Devar,

> « on évite de mélanger les propos d'argent avec les liens familiaux, (...) un parent ne peut devenir le débiteur d'un cousin, d'un frère ou d'un oncle ».

L'endettement se transmet de père en fils. Les nouvelles en Hindi du célèbre auteur Premchand évoquent ces familles de paysans sans terre de l'Hindoustani qui, après avoir perçu une avance de leurs employeurs, se retrouvent irrémédiablement enchaînés jusqu'à la mort aux propriétaires qui leur imposent des intérêts exorbitants. Images absolues et misérabilistes, avancera-t-on encore une fois, mais révélatrices de situations de dépendance extrêmement vivaces dans l'Inde contemporaine. L'endettement privé se propage dans toutes les couches sociales, à l'exception de la classe supérieure dont la solvabilité lui permet d'accéder au système de prêts bancaires. Il subsiste aussi

bien en milieu rural qu'en milieu urbain. Quelle ne fut pas notre étonnement de constater le caractère endémique de l'endettement[131]. Dans la plupart des quartiers pauvres de Chennai et de Madurai visités, seule une faible portion de familles en était totalement épargnée; la majorité des familles recouraient à divers systèmes de prêts qui semblaient n'en plus finir, et dépendait le plus souvent d'un réseau élaboré de prêteurs d'argent, commerçants, hommes de main, membres de la pègre locale et autres intermédiaires. Dans un slum au centre de Chennai par exemple, il fut constaté que les foyers recourent rarement à la parenté ou au voisinage y compris pour une aide ponctuelle, et *a fortiori* quand la somme requise prend des proportions élevées. Dans les trois villes étudiées, en particulier à Madurai, les familles de la classe moyenne inférieure sont les plus touchées par la spirale des endettements consécutifs. Ceux qui possèdent un emploi stable sont en effet les victimes de premier choix pour les prêteurs d'argent car leur travail constitue une garantie de remboursement. On n'avance pas le même montant à des personnes aux revenus aléatoires qu'à celles apportant une caution sûre. A moins qu'elles ne soient en mesure de montrer un autre type de garantie.

Nous allons voir justement que la caution n'est pas forcément un capital matériel ou financier mais peut prendre la consistance d'un « capital humain », notamment dans les situations de surendettement. Est appelé surendettement toute situation financière impliquant l'impossibilité structurale de satisfaire les besoins minima nécessaires à la survie quotidienne adjointe à l'impossibilité de rembourser l'échéance mensuelle conséquente au(x) prêt(s). En schématisant à l'extrême, trois attitudes dominantes prévalent dès lors qu'un individu isolé ou une famille sont dans l'incapacité, momentanée ou durable, de rembourser leur dette[132]. La solution tenante, toutefois la moins fréquente, est de contracter une autre dette sans que le créancier de la nouvelle soit averti de l'emprunt précédent (sinon il ne prêterait pas). La somme ainsi acquise, généralement supérieure à la première sert au minimum à combler le déficit des intérêts, au mieux à clôturer la dette initiale. Citons pour mémoire l'histoire de Devi (chapitre cinq), qui illustre parfaitement cette fuite en avant dans un système d'endettement dont les sommes acquises s'emboîtent les unes dans les autres, rendant toute perspective de remboursement de plus en plus improbable au fur et à mesure que les dettes s'accumulent. Quand cette solution n'est pas envisagée, peuvent se mettre en place ce que j'appelle vaguement des stratégies de survie. Ces dernières, dont le commerce sexuel est une des manifestations possibles, regroupent l'ensemble des démarches stratégiques - mais relevant néanmoins d'un choix - destinées à obtenir sans trop de difficultés de l'argent : surenchère de la dot de l'épouse d'un frère ou d'un fils, intensification de la demande de bakchich pour les fonctionnaires de l'administration, recherche d'emploi pour les enfants, sollicitation auprès de la femme pour « ramener de l'argent » de sa famille ou comme elle le peut. Quand rien ne marche, la troisième éventualité - la plus pernicieuse - consiste à se retrouver sous la dépendance accrue du créancier. On hypothèque les quelques biens, on donne en gage les affaires personnelles, on concède au prêteur un accès direct au compte bancaire personnel (pour les employés et personnels du gouvernement).

Mais il est probable que tôt ou tard ces solutions d'appoint ne suffisent plus : c'est à ce moment-là que surgissent des situations de vulnérabilité extrêmes où les femmes de la maison (épouse, filles) en viennent à être kidnappées par les prêteurs et leurs acolytes, et enrôlées de force dans la prostitution tant que leur famille ne parvient pas à honorer la dette. A moins que ce ne soit l'enrôlement dans prostitution qui permette le remboursement de la dette. Il arrive que l'incarcération de la femme, voire sa vente dans un bordel d'une autre ville soit l'aboutissement d'une stratégie *planifiée* de la part d'un des multiples gangs mafieux qui sévissent dans le tissu

[131] Une précision : ce taux important de gens endettés qui surprendra le lecteur ne peut pas être extrapolé à la population générale dans la mesure où les classes moyennes-supérieures, les classes supérieures comme les plus démunis - des populations sous-représentés dans l'échantillon interviewé - sont rarement sous l'emprise d'un tel surendettement.

[132] En se référant à une population de 150 familles consultées dans les trois villes, les façons de rémedier à un surendettement englobent le recours à un autre prêt (16%), la stratégie de survie « par tous les moyens » (37%), la dépendance accrue avec le prêteur (41%) et, bien plus exceptionnellement, la fuite (4%).

urbain des métropoles du pays Tamoul : on prête tout en sachant sciemment que la famille - dans laquelle ont été identifiées une ou des femmes ayant une « valeur physique hypothécable » - sera dans l'impossibilité totale au bout d'une certaine période de s'acquitter de la somme redevable.

Réciproquement, si les prêteurs d'argent savent comment tirer les ficelles du nez de leurs débiteurs, ces derniers manifestent du génie pour acquérir l'accord préalable nécessaire à l'obtention du prêt. Dans l'absolu, reconnaissons que Devi (061) parvient admirablement à obtenir les prêts successifs qu'elle sollicite, en usant forcément de « stratégies de détournement » car la somme demandée est considérable. On retrouve ainsi une tendance générale des personnes qui empruntent à tout faire pour recevoir d'un coup *plus que la somme totale dont ils ont besoin,* sans vraiment se préoccuper de savoir comment la rembourser, au risque de faire basculer involontairement des membres de la parenté dans les réseaux mafieux extrêmement organisés qui ne reculent devant rien pour dépouiller une famille de ses biens, de ses maigres possessions et... de ses femmes. De telles affirmations méritent d'être clarifiées au moyen d'exemples.

Shyamala (044) est une jeune veuve de 25 ans habitant seule et sans appui avec ses deux enfants. Alors qu'elle se morfondait de sa situation précaire, elle rencontra Ashok, un homme ayant la cinquantaine, marié et père de famille qui occupe un emploi dans la compagnie d'état d'électricité. Ashok la prit sous sa protection. Elle devint sa seconde femme et il lui assura la garantie d'une rente mensuelle décente. Entre temps, le généreux Ashok dut faire face au coût de l'alliance d'un de ses fils, en même temps qu'il perdait une grosse somme d'argent confiée à une connaissance. Il contracta alors un emprunt de 15 000 roupies avec un taux d'intérêt colossal qui augmentait de 15% tout les dix jours. Il tomba malade et ne put honorer sa dette. L'emprunt augmentant et les remboursements étant gelés, les prêteurs d'argent en vinrent aux menaces. Leurs hommes de main avaient repéré sa relation avec Shyamala. La situation devint limpide et sans autre alternative : soit l'argent de suite, soit Shymala serait prise en échange et vendue à des commissionnaires en relation avec des *brokers* chargés de l'acheminement de femmes tamoules dans les bordels de Mumbai. Les menaces ne s'arrêtèrent pas là : Shyamala fut « enlevée » ponctuellement et forcée de se soumettre aux hommes qu'on lui proposait. Ashok mourut peu de temps après et Shyamala hérita de sa dette.

Un endettement financier conséquent et de longue durée (familial ou individuel) crée de la sorte un terrain propice à une forme particulière de prostitution exercée sous la contrainte. La personne se retrouve ainsi dans une situation de multipartenariat sexuel où la négociation d'une mesure préventive devient illusoire. Le système de prêt avec un taux de remboursement exorbitant n'est pas l'apanage des familles dans la mesure où une grande majorité d'individus non mariés en sont tributaires, même s'ils sont moins nombreux à le pratiquer. La demande d'un prêt peut dépasser la simple motivation personnelle ou familiale : l'existence d'entrelacs au sein d'une parenté et plus fréquemment au sein d'un réseau de connaissances intégrant des amis, des proches, des intimes et des voisins fait qu'on emprunte non pas pour soi mais pour aider une parente dans le besoin, pour réunir la dot d'une soeur, pour dépanner un voisin malade. Dans ce cas, le prêteur qui a affaire à une tierce personne ne se préoccupe pas de savoir qui est le véritable profiteur du prêt. Autre cas de figure : quand deux ou plusieurs personnes ne parviennent pas à fournir indépendamment la garantie nécessaire pour l'obtention d'un prêt, elles se réunissent pour accéder plus facilement à un accord avec le prêteur. Se met alors en place un système de remboursement à partir d'un réseau d'individus impliqués et « liés par la dette ». Si jamais survient le problème du reversement, une forme de solidarité s'organise, le plus souvent à l'improviste, et des stratégies se mettent en place pour l'obtention de l'argent manquant. Là encore, tout porte à croire que ce sont essentiellement les femmes qui savent s'unir et se retrouver dans la complicité quand il le faut. L'avantage perçu est qu'à endettement partagé correspond une gestion partagée des comportements extrêmes comme celui de femmes épisodiquement impliquée dans la prostitution rencontrées près de la gare près de Madurai et qui une seule fois par mois vont tapiner ensemble jusqu'à ce que l'argent pour le remboursement du prêt collectif soit enfin réuni. La solidarité peut aussi disparaître au désavantage d'un des co-emprunteurs qui doit alors assumer seul la charge impossible de la dette si jamais

l'autre parvient à se désister ou disparaître de la circulation. Témoin Sani, une femme âgée de cinquante ans de Madurai, qui fut abandonnée par son compagnon de fortune et prise dans les maillages de la pègre. Sa fille de 19 ans fut enlevée et forcée à servir de concubine aux *rowdies* travaillant pour le chef local de la mafia jusqu'à ce que sa mère trouve une solution d'urgence pour satisfaire son créditeur.

A prostitution forcée, des femmes réagissent en développant une forme de prostitution « plus condescendante ». Il ne s'agit pas dans ces cas-là d'une personne particulière, mais d'un ensemble de familles cohabitant dans la même zone et dans des conditions similaires. Ces familles - à vrai dire les femmes - organisent des « réseaux de défense » afin d'éviter qu'épouses et filles des familles endettées ne soient prises dans les réseaux de prostitutions les plus coercitifs. En voici un exemple : dans le quartier d'une grande métropole réservé aux employés de la compagnie de trains, habitent des centaines de familles logées à moindre frais. Poraya (063), une musulmane de 35 ans ayant trois enfants, a son mari qui travaille aux chemins de fer. Quatre ans auparavant, ce dernier contracta une dette de 4000 roupies pour payer des frais de cérémonies de sa soeur et pour acheter un cyclomoteur. L'homme comptait sur une promotion pour rembourser rapidement le prêt à 10% d'intérêt mensuel. Cette promotion n'arriva pas et les intérêts coururent : de 400 roupies par mois, ils culminèrent - quatre années plus tard - à 1500 roupies. Cela n'empêcha pas l'homme de contracter une autre dette pour participer - devoir oblige - à la dot de sa nièce utérine. La femme a depuis vendu se bijoux et tente de se débrouiller comme elle peut pour grappiller un peu d'argent. Le couple a tenté de porter plainte à la police (les prêteurs d'argent n'ont en principe pas le droit d'exercer) mais il leur a été rétorqué qu'ils s'étaient mis eux-mêmes dans une situation inextricable. A eux donc de se débrouiller. A chaque fois que la famille ne payait pas sa traite, le prêteur envoyait des *rowdies* à sa solde pour infliger une raclée au mari et prendre ce qu'il y avait d'intéressant dans la maison. Une fois, la fille aînée de 16 ans fut prise par les tortionnaires et emmenée dans une maison close où elle dut subir les assauts répétés du prêteur et de ses collègues, estimant avoir le droit de se faire payer en nature. Suite à cet événement, Poraya fut prête à se sacrifier pour que les malfaiteurs ne viennent pas de nouveau kidnapper sa fille et se résigna à vendre son corps afin de rembourser les échéances.

Le cas de Poraya est loin d'être isolé dans la colonie. Les femmes de familles endettées parlent mutuellement de leurs problèmes d'argent insolubles et tentent désespérément de trouver des stratégies communes. Car c'est sur les femmes que retombe le devoir de se « dépatouiller ». Par ailleurs les maris - mais aussi paradoxalement leurs épouses - tiennent à *garder les apparences,* ce qui signifie ne jamais demander d'aide à la parenté et continuer à recevoir les invités en circonvenant aux obligations d'une famille soucieuse de montrer une position économique respectable, censé refléter le statut d'un employé dans une institution gouvernementale. Pour conserver les apparences, des réseaux d'entraide se tissent, essentiellement entre femmes, à l'image de celui organisé par Sonia (064), une femme divorcée qui habite la même colonie que Poraya avec son frère et sa famille. Son logement est devenue une maison de passe informelle et toute la famille et les voisins sont au courant. Les femmes de la colonie connaissant les vicissitudes d'un surendettement viennent s'y prostituer occasionnellement. Les clients qui accèdent à la maison de Sonia sont des hommes de la colonie, ou tout au moins des gens recommandés par des familiers. Pour ces femmes, il s'agit donc d'une prostitution de « substitution », une prostitution moins difficile à vivre que celles pratiquées de force, dans la rue ou à la solde de proxénètes inconnus. Il ne s'agit aucunement d'évoquer un paradis tropical, mais les femmes y convergent comme dans un lieu familier et la discrétion - en dépit de la proximité - demeure assurée : personne n'ignore ce qui se passe mais en même temps personne ne cherche vraiment à savoir, encore moins à juger et accuser. Non seulement les clients sont triés sur le tas mais les femmes se sentent plus à l'aise pour négocier un éventuel rapport de force. De tels réseaux ne sont pas isolés et un autre, similaire, a été identifié dans un quartier (loin d'être populaire) d'une autre ville par un de mes collaborateurs.

Le lien entre prostitution et endettement est donc patent, pour ne pas dire inquiétant. Ce sont les femmes qui ont le plus souvent la responsabilité de résoudre les problèmes d'endettement. Dans le meilleur des cas, l'homme travaille et n'a pas le temps de se consacrer à autre chose; il incombe donc à la femme, théoriquement plus disponible et ingénieuse pour trouver des solutions « miracles » : citons Kala (071) qui épouse un homme endetté jusqu'au coup et décide de l'aider. Auparavant active dans la prostitution, puis ayant arrété, elle y entre à nouveau pour aider à sortir son mari de la déchéance. Ce dernier s'en rendra compte mais fera comme si de rien n'était. Shanti (026), exclue de sa famille à la suite d'une fugue avec un garçon, veut à tout prix regagner l'estime des siens. Pour ce faire, elle décide de subvenir aux dots de ses deux soeurs cadettes, sachant pertinemment qu'elle n'aura d'autre alternative que de redoubler la fréquence de ses contacts sexuels rémunérés pour rembourser les intérêts de l'emprunt. Sumati (086), quant à elle, s'est mariée à 17 ans à un traîne-misère incapable de subvenir aux besoins élémentaires de ses deux enfants. Elle commença à accumuler de petites dettes dans les gargotes du slum auprès des voisines jusqu'au jour où ces dernières la forcèrent à réaliser un gros emprunt destiné à rembourser les petits. Elle inventa une famille qui se portait caution et le prêteur local, de mèche avec un *broker*, lui concéda la somme demandée. Très vite elle fut dans l'impossibilité de s'acquitter de l'intérêt mensuel et, pressée par son créancier, fut introduite dans des circuits de prostitution par une voisine en proie à une situation similaire (dette, mari indolent, charge familiale). A l'image de ses homologues, Yakshini (072) ne parvient pas à se dépêtrer de la dette qui augmente de façon exponentielle. Vendre son corps revient, encore une fois, à gagner rapidement de l'argent et à freiner l'augmentation des intérêts. Une affaire qui échoue, un prêt sur les bras, une dette trop importante et c'est le péril en la demeure : face à l'impossibilité de Sandra (066) d'indemniser son prêteur, elle préféra s'enfuir de Madurai jusqu'au jour où elle apprit que le gang dudit prêteur envisageait de s'en prendre à sa fille de 18 ans[133].

Le processus une fois entamé s'arrête difficilement. Rares sont les personnes qui parviennent à s'acquitter d'un prêt conséquent, notamment quand celui-ci absorbe une grande partie du salaire familial. La plupart des endettés sont pris dans un cercle vicieux : on concocte un nouvel emprunt pour rembourser en partie le premier (ou éviter qu'il n'augmente trop) et on se retrouve de plus en plus rivés aux prêteurs et à leur moindre exigence. Leur échapper est peu envisageable : une solidarité existe entre les hommes de finances et ces derniers prennent généralement leur précaution pour être en mesure de toujours pouvoir localiser leurs débiteurs. Qu'une personne endettée tente de fuir, à l'image de Sandra, et ce sera un enfant, un cousin, une soeur qui en subira les conséquences. Le chantage sexuel est le plus commun. A Madurai, des maisons secrètes où sont incarcérées des jeunes filles et quelques mères de familles que l'on voue à la prostitution ont été identifiées par l'ONG Image. Une d'entre elles a même été visitée par une des femmes travaillant dans l'association. Les « geôliers » ne relâcheront ces femmes esclaves qu'une fois la dette de leur famille récupérée, à moins qu'à force d'impatience, les plus belles filles ne soient vendues dans un autre état, parfois même dans un autre pays (Malaisie et Émirats Arabes, d'après les sources d'une personne intermédiaire chargée de recruter les filles).

Contextes de prostitution

Inutile de préciser que l'endettement ne conduit pas fatalement au commerce du sexe. Inversement, envisager le phénomène de la prostitution avec ses déterminants économiques et socioculturels nécessiterait de longs développements tant le sujet apparaît vaste et relativement méconnu à l'exception de rares études ethnographiques (Kapur, 1978; Tandon, 1997; Das, 1990). Si l'épidémie du sida pousse les chercheurs à aborder timidement la prostitution (Oostvogels, 1992;

[133] Sandra tenta de retourner la chercher. Rapidement identifiée par les voyous qui rôdent aux arrêts de bus, elle fut séquestrée et violée plusieurs fois, puis sa fille fut amenée et violée à son tour devant elle. L'enjeu : les détenteurs conserveraient la fille et l'utiliseraient comme bon leur semblerait tant que la mère ne réglerait pas entièrement la dette.

Thiagarajan, 1992, Pinto, 1996), on reste étonné de l'insuffisance des données de terrain alors qu'une grande majorité de travaux privilégient l'analyse historique (Joardar, 1984 & 1985, Pinha, 1993) ou se contentent de dresser des bilans instructifs mais trop généraux (D'Cunha, 1987 & 1992; Gosh, 1996; Pawar, 1991; Rajan, 1996; Zaluondo, 1991). En ce qui nous concerne, on se contentera de restreindre le sujet en l'orientant sur la problématique initiale, à savoir les relations potentielles entre pratiques matrimoniales, mobilité spatiale et prostitution.

Très brièvement, on distingue dans les formes dominantes de prostitution « officielle » du Tamil Nadu des réseaux proprement organisés d'une part et d'autre part des personnes travaillant à leur propre compte qui se considèrent comme *sex workers*[134]. Il existait auparavant l'institution des *devadasis* dans les temples qui fut abolie en 1927 (Naik, nd; Reddi, 1927; Reiniche, 1988). Cette prostitution sacrée, avatar d'une tradition en pleine déliquescence, persiste dans l'état du Karnataka et renaît dans quelques états du nord (Menon, 1996; Sahoo, 1994). D'immenses *red light areas* sont localisées à New-Delhi, Mumbai et Calcutta (Bhattacharya, 1994, Chaudhury, 1995) mais on n'en trouve guère dans le Tamil Nadu. Cependant, si l'on ne peut pas parler de quartiers entièrement dévouées au commerce du sexe, il y a des zones de regroupement de prostitution faciles à identifier, pas seulement dans les slums de la plupart des villes mais aussi à proximité des centres de pèlerinage.

Les réseaux organisés dépassent le cadre d'une ville et les maisons de passage accueillant les « pensionnaires » passent pas des circuits interurbains, d'une ville à l'autre, chargés d'enrôler les femmes et négocier les accords liminaires des contrats. Le cas le plus fréquent est en effet la prostitution mobile avalisée par un contrat, généralement une quinzaine de jours, dans un lieu déterminé. De la sorte, les femmes sont envoyées d'un endroit à un autre et sont rémunérées en fonction d'une somme convenue à l'avance. Parallèlement à ces lieux « d'étape », on trouve des lupanars où les femmes de la ville et de l'hinterland urbain viennent de temps en temps, en fonction de leurs besoins économiques et de leur disponibilité. On tombe plus difficilement sur des agences bénéficiant de réseaux de « call girls » qui se déplacent où le client désire. Les femmes les plus hardies se livrent à la prostitution et recherchent elles-mêmes les clients : dans un studio, un hôtel où, de mèche avec le gérant, elles disposent d'une chambre. D'autres, moins favorisées, ont élu la rue comme lieu de travail : près des marchés, dans et autour des cinémas, à proximité des hôtels, près des stations de bus et de train, dans les lieux publics où la foule garantit l'anonymat. Certaines travaillent seules, d'autres en groupe : ce qui leur garantit une sécurité tant par rapport à la police qu'avec les multiples empêcheurs de tourner en rond (mafia locale). Rares pourtant sont les femmes à oser se débrouiller seules : il faut faire preuve de témérité car on ne sait pas sur qui on tombe et personne n'est là pour aider en cas de coup dur. C'est pour cela qu'il existe une flopée d'intermédiaires (*autnies, procurers*, *brokers, pimps*, etc.) entre les protagonistes. Tirant leur part du gâteau, un de leurs rôles consiste à réduire la part d'imprévisibilité et garantir un minimum de protection envers les clients dérangeants et les *rowdies* sans scrupules.

Shabano (039), une ancienne call girl de luxe, a monté sa propre « entreprise », fière de son expérience acquise : elle sélectionne des filles, les entraîne, leur apprend les bonnes manières qui les font passer pour des personnes « irréprochables » et « de bonne famille ». Elle propose les plus belles filles à une clientèle triée sur le tas, tandis que celles qui sont en position de quitter leur environnement social pour plusieurs jours naviguent par contrat d'un bordel à un autre en fonction de la demande. Pour une clientèle plus exigeante, elle a des femmes de mains (*procurers*) qui s'occupent de dénicher des jeunes filles vierges dans les districts éloignés. Ces adolescentes sont très recherchées par des hommes approchant la soixantaine.

D'un standing plus modeste, Janathy et son mari (023) hébergent régulièrement trois à cinq femmes qui « tournent » d'une ville à une autre. Eux-mêmes changent de maison pour ne pas se faire repérer par les voisins et les forces de l'ordre. A l'opposé, Garuda (049) et sa femme ont

[134] Il existe bien entendu des personnes qui proposent leurs services sexuels (ou ceux qui en sont contraints comme dans le cas de la prostitution forcée) et qui ne se considèrent pas comme professionnels du sexe. Ces derniers constituent, en fin de compte, la majorité des femmes et des hommes impliqués dans la prostitution.

monté leur propre « affaire » sous les auspices de la police qui les soutient en échange de compensation en nature. Le trafic de Garuda perdura au même endroit pendant une trentaine d'années à Madurai, sur les bords crasseux de la rivière Vagai. Le logement de son harem public (appelé ironiquement le complexe hôtelier de la Vagai) se réduisait à deux petites cahutes en feuilles de cocotiers. Durant ces longues années Garuda, dénommé le flibustier de la Vagai, logea à tour de rôle des centaines de femmes provenant d'autres districts, notamment des plus pauvres situés au sud et à l'ouest de la ville. Les femmes étaient soit achetées, soit sous contrat mais le plus souvent récupérées dès leur arrivée en ville, parfois avec la complicité de la police. Garuda se rappelle que ses protégées étaient en majorité des jeunes veuves, des femmes mariées délaissées ou qui avaient déserté leur nouvelle famille. Il y avait également des jeunes filles violées et des épouses soupçonnées d'adultère ou tout simplement des filles accusées d'avoir connu une relation prémaritale. En un mot, son bordel se constituait de personnes renvoyées de leurs familles. Sans lui, affirmait-il sérieusement à l'aube d'une retraite méritée, où ces femmes auraient-elles pu aller ? Garuda et sa compagne prenaient soin de leurs « locataires » qui ne recevaient aucune rémunération en échange de leur services sexuels avec une clientèle tournante mais étaient logées, nourries, habillées, entretenues, maquillées et fournies en bijoux. Dans son infime générosité, il autorisait les filles à sortir deux à trois fois l'an lors de fêtes religieuses. Garuda déplore amèrement que sa gentillesse le perdit à plusieurs reprises car des femmes dénuées de toute reconnaissance en profitèrent pour ne pas revenir, insensibles à l'argent que notre mécène avait investi pour leur réinsertion ! Le commerce de Gopal (058) est plus spécifique et s'effectue dans la plus grande discrétion: il répond aux demandes d'une clientèle à la recherche de jeunes filles entre 15 et 20 ans, éduquées et maniérées. Gopal recueille uniquement ses *kinetic honda's girls*[135] dans les pensionnats des collèges et dans les foyers de femmes où il est en contact avec des gardiens, des régisseurs et parfois-même des intendants qui intercèdent en sa faveur.

Plusieurs réseaux aussi bien évanescents que limités à une sphère sociale et territoriale coexistent. Il est des femmes mariées qui se livrent occasionnellement à la prostitution et qui n'acceptent uniquement qu'une clientèle fidèle. Certaines femmes célibataires à l'image de Smita (90), Meena (057) et Tulasi (095) reconnaissent rechercher la compagnie des hommes de leur choix autant pour le plaisir que pour l'argent. Plus majoritaires encore sont les femmes à prendre l'initiative d'effectuer une passe quand elles sont en situation de crise financière. La plupart d'entre elles ne sont pas dans des réseaux de prostitution organisés et d'ailleurs ne se conçoivent absolument pas comme des prostituées : elle considèrent qu'il s'agit soit d'une relation extramaritale rémunérée, soit d'un rapport sexuel qui intervient dans le cadre d'un échange de services et d'obligations comme le témoignent les femmes qui acceptent de se donner à celui qui « promet » en échange un travail à elle, à leur fils ou bien à leur mari. Un rapport sexuel rémunéré sous la contrainte n'est également pas perçu comme un acte de prostitution. Il en est ainsi pour les femmes de familles endettées comme Devi (061) et Povarya (063) qui considèrent leur acte comme un sacrifice, une fatalité sans autres alternatives envisageables.

La prostitution masculine homosexuelle relève d'un fonctionnement légèrement distinct quand elle met en jeu de très jeunes enfants. Très courante, et loin d'être confinée au tourisme étranger comme le gouvernement et les media tendent à le faire croire, les réseaux de prostitution masculine recrutent parmi les enfants éloignés de leurs parents et qui travaillent un peu partout en étant sous-payés (hôtels, restaurants, magasins, marchés, domestiques, etc.). D'autres jeunes adolescents sont arrachés à leur famille (contre de l'argent) dans la perspective d'un emploi miracle et se retrouvent enfermés et baladés d'une maison l'autre. Les garçons plus âgés, après 20 ans, agissent davantage de leur gré au départ mais se retrouvent rapidement impliqués, comme Kasi (046), dans des systèmes d'endettement et de chantage les empêchant de déroger à leur activité. Plus libres par contre sont les gigolos qui, fort de leur vitalité, de leur beauté et de leur moustache à la tamoule,

[135] Désignation réservée pour les filles appartenant à la frange sociale moyenne qui sont attirées par les biens matériels qu'elles ne peuvent s'acheter (comme les scooters Honda très en vogue).

sont à la disposition des femmes mariées en quête de rapports sexuels ponctuels suite à l'absence, l'indifférence ou l'impotence de leur maris.

Il arrive enfin que l'entrée dans l'univers de la prostitution fasse suite à des expériences matrimoniales traumatisantes. Des jeunes filles ayant été mariées à un homme âgé préfèrent la fuite à une vie confinée et aux perspectives limitées. Il en va de même pour celles élues en tant que seconde épouse. Une multitude d'alliances forcées échouent ainsi au détriment de la jeune épouse dont le retour est rarement accepté dans sa famille. d'origine L'isolement ajouté au désespoir qui s'en suit génère des situations de vulnérabilité accrue. La plupart des filles à peine sorties d'un univers familial se retrouvent alors parachutées dans l'inconnu. Facilement manipulées par les rencontres de fortune, il arrive qu'elles pénètrent dans la prostitution de façon parfois brutale si l'on se rappelle l'histoire de Sanithai (062) qui se retrouva enfermée à son insu dans un hôtel de passe, croyant qu'on l'avait embauchée pour un travail domestique.

Un certain nombre de femmes comme Radha (018) et Palaniamma (021) ont connu les déboires d'un mariage préférentiel : la première avec son oncle maternel et la seconde avec son cousin croisé. Loin de consituter des cas exceptionnels, ces deux alliances ont été exigées par les familles de l'homme, et les parents de la fille ne furent pas en position de refuser vu que l'oncle maternel mettait tout en oeuvre pour s'arroger un droit absolu de regard du mariage de sa nièce avec lui-même ou avec son fils. En effet, Radha et Palaniamma proviennent de familles pauvres ayant une nombreuse progéniture. Le père de la seconde est décédé le mois où elle atteignit sa puberté. Il incomba donc à l'oncle maternel de prendre la responsabilité de la jeune fille et celui-ci ne trouva rien de plus judicieux que de l'épouser étant donné sa grande beauté et les économies que cette union lui épargnait. Réaction fréquente qui survient dans de telles circonstances : ledit oncle épouse la nièce, ce qui lui procure en toute légitimité une très jeune fille (12 ans et demi) et lui évite d'avoir à payer la dot de sa nièce qu'il aurait à débourser si jamais elle devait se marier à l'extérieur de la parenté. Palaniamma tiendra seulement quelques mois, tandis que Radha restera de mauvais gré plus d'une dizaine d'années avec son cousin. Quoiqu'il en soit, toutes deux développeront un sentiment d'incompatibilité et de répulsion physique avec la personne qu'elles ont connu dès leur enfance. Notons que Palinamma, devenue indésirable en raison de sa rébellion, sera vendue par son oncle/mari à un *procurer* qui l'acheminera dans un bordel de la métropole voisine.

C'est au contraire l'absence de perspectives matrimoniales qui incita Kanya (067), une jeune Harijan de 22 ans, à se laisser aller : née dans une famille aux liens étriqués, ses parents meurent après avoir eu le temps de marier la soeur de Kanya à l'âge de douze ans. Ses frères quittent la ville et Kanya va habiter chez sa tante paternelle qui lui concède paillasse et nourriture, mais n'a pas le temps de s'occuper d'elle. Seule dans un slum d'une ville qu'elle découvre, elle passe ses journées à errer dans les maisons voisines, à faire les courses pour des gens, à effectuer quelques menues corvées. Elle reste plus libre de ses mouvements que ses voisines, ce qui n'est pas sans attirer l'attention des jeunes adolescents, puis des hommes mariés qui essaient à leur tour de l'approcher. A quatorze ans, elle a son premier rapport sexuel et se fait une réputation de fille facile dans le slum. Peu à peu, elle prend l'habitude de recevoir des cadeaux qui se transforment progressivement en argent, jusqu'au jour où sa tante apprend la chose et lui jette à la figure la sentence terrible d'être une fille qui ne se mariera jamais avant de la chasser. Depuis, Kanya dort n'importe où, dans les marchés et près des temples, et se lie régulièrement avec des hommes de passage. A partir de 17 ans, elle commence à tapiner ouvertement dans la rue, sachant qu'elle n'a plus rien à perdre depuis que les membres épars de sa famille connaissent son activité et lui interdisent de s'approcher de leur maison.

On voit donc que si un excès de contraintes familiales peut-être fatal pour certaines, inversement d'autres en subissent le manque. Il n'est guère étonnant de retrouver dans le milieu de la prostitution des jeunes orphelines, des enfants délaissés ou des adolescentes dont les parents ne s'occupent pas. Une prise de conscience de ne pas avoir sa place dans la famille et d'être indésirable, comme ce qu'éprouvent Kanya et tant d'autres, risque d'aboutir à un abandon de soi et à une recherche désespérée de soutien affectif qui débouche imperceptiblement à des pratiques de

prostitution, notamment par le truchement des pseudo-mariages : celui-ci consiste à ce qu'un homme racole des femmes « perdues » et les séduise jusqu'au mariage. Cette tactique est facilitée par la chance inespérée pour la jeune femme de se réinsérer dans une vie familiale normale. Parallèlement, l'attrait d'une alliance pour une femme abandonnée par sa famille (ou son ex-époux) rend moins méfiante celle qui n'espérait plus pouvoir refaire sa vie avec un homme. Chemin faisant, les déceptions surgissent à l'image de celle vécue par une de nos interlocutrices qui se rendra compte des dessous cachés de son alliance dès lors que son mari lui proposera - ou lui imposera - de contenter des clients.

Des hommes agissent de leur propre chef et décident de changer de femme sans avertir préalablement leur première épouse : Tulasi (095) apprit ainsi que son mari s'adonnait à la polygamie et, rebutée par son comportement, accepta par dépit de s'offrir gratuitement aux hommes de son village. Puis en échange de cadeaux et ensuite contre de l'argent. Le cas des femmes dont les familles n'ont pu leur trouver « à temps » un partenaire n'est guère plus enviable. Les célibataires se retrouvent seules à un âge avancé et dans le meilleur des cas épousent un vieillard chez qui il manque une certaine vigueur. Dans ce contexte, il arrive qu'une relation extramaritale soit le prélude d'une entrée dans la prostitution. Des rabatteurs sont « spécialisés » pour séduire des femmes dont a été repéré le « mal-mariage », la fragilité émotionnelle et les ennuis matériels. Une fois les femmes récupérées sous leur coupe, ces rabatteurs drainent leurs amantes dans des milieux sociaux « attirants » au premier abord, mais à partir d'où elles sont induites dans la prostitution. Parfois, pour s'assurer que la femme ne retourne pas dans son ancien foyer, sa relation extramaritale est dénoncée à sa famille afin qu'elle soit rejetée définitivement par son époux et sa parenté. Technique que les associés de Gopal (058) emploient avec succès avant de revendre les femmes qu'ils ont séduites à des propriétaires de bordel.

Des maris n'ignorent rien de l'activité de leur épouse et vont jusqu'à l'encourager en lui procurant des clients. Pareillement, des familles savent et agissent en complices ou témoins impassibles des tractations de leur fille. Dans le slum de Teedher Nagar à Madurai, quelques jeunes adolescentes en contact avec des *brokers* du voisinage se rendent chez des particuliers ou dans des hôtels réputés avec l'assentiment de leurs parents : les intermédiaires versent un peu d'argent aux familles « dans le besoin » afin d'acheter leur silence. Ailleurs, une mère qui apprit la relation rémunérée de sa fille (*keep*) avec un homme marié fit comme si de rien n'était en l'absence de toute visibilité sociale. Mais le jour où un voisin repéra la fille en compagnie et divulgua la nouvelle, la mère de celle-ci la mit aussitôt à la porte, faisant fi du support économique concédé jusqu'à présent et de l'avenir social de sa progéniture.

Des femmes veuves, divorcées, séparées ou dans l'impossibilité de se remarier peuvent également se retrouver chargées de famille et percevoir le commerce épisodique du sexe comme une stratégie ultime de survie. En de telles circonstances, il n'est pas rare que les parents, supportés par le voisinage, adoptent une attitude condescendante et essaient moins de freiner l'activité de la femme que d'éviter son ébruitement qui nuirait à la réputation des ancêtres et des vivants.

La mobilité spatiale garantit l'anonymat et la discrétion. Il n'est pas inutile de rappeler qu'une grande majorité des femmes proposent leurs services sexuels ailleurs que dans leur ville de résidence. Même si la capitale Chennai et les métropoles de Madurai et Coimbatore sont suffisamment étendues pour susciter des déplacements internes, les femmes qui disposent d'une parenté étendue hésitent de prendre le risque de se faire identifier et partent temporairement (parfois aller-retour dans la journée) dans les petites villes alentours. Réciproquement, les femmes des zones périurbaines et des villages environnants font la navette dans l'autre sens. L'enquête auprès de 150 femmes impliquées dans une forme quelconque de prostitution urbaine indique que 67% d'entre elles proviennent du milieu rural ou d'une petite ville et sur les 33% restantes, les trois quarts exercent presque toujours en dehors de la ville. Telle est la logique adoptée par Suryiarathinnam (060) qui se rend deux à trois fois par semaines dans un petit hôtel de passe à proximité d'un temple constamment visité par les pèlerins. Quant aux femmes mariées qui se prostituent sans que leurs maris ne le sache, elles profitent des déplacements de ces derniers, pour accepter des engagements dans une autre ville. A Pondichéry, Chennai et à Madurai, il nous a été donné de rencontrer des

femmes sous contrat de quinze jours accompagnées de leurs enfants en bas-âge. Partir avec sa progéniture constitue certes un pis-aller mais en même temps un tel déplacement familial représente un gage de discrétion car personne ne va soupçonner une épouse qui voyage avec un enfant de se rendre dans une maison close. Néanmoins, d'autres raisons incitent les mères à préférer, en désespoir de cause, ce type d'accompagnement familial : absence de parenté autour de soi, impossibilité de faire garder l'enfant conforté, si l'on s'en tient aux propres justifications des femmes, par le souci de ne pas se retrouver séparé de ce que l'on a de plus cher au monde Cercle vicieux puisque les mères en constante mobilité condamnent leur enfant à ne pas aller à l'école et à baigner dans un univers qui n'est pas des plus idylliques.

Ces exemples susceptibles d'être multipliés à l'infini montrent qu'on ne saurait finalement se satisfaire d'évidences relatives à l'entrée dans la prostitution, même si lesdites évidences n'en sont pas moins des réalités à mitiger. L'idée selon laquelle la pauvreté (Batthacharya, 1994) assortie de l'ignorance des familles alimente les réseaux de prostitution est peut-être juste mais largement incomplète. Affirmer que toutes les femmes qui vendent leur corps sont poussées par des contraintes économiques relève d'une absurdité aussi énorme que celle qui prétend établir une corrélation directe entre précarité matérielle et prostitution, d'autant plus que ce discours teinté de misérabilisme et de fatalisme, argumenté par des théoriciens de l'action raisonnée puis véhiculé par la presse vernaculaire et repris par une frange privilégiée de la population, laisse entendre que toute femme issue d'un milieu défavorisé est une potentielle péripatéticienne. Ces deux idées préconçues tirant leurs origines d'un déterminisme économique se démentent facilement par des observations attentives que certaines ONG comme CAN (Community Action Network) à Chennai et Image à Madurai ont eu la patience d'effectuer avec circonspection. Pour ne citer qu'un exemple à Chennai, il est remarquable de constater le nombre de jeunes prostituées issues d'une catégorie sociale moyenne, voire même aisée, provenant essentiellement des campagnes de tout le sud de la péninsule. Beaucoup d'entre elles[136] ont rejoint de leur propre initiative la capitale tamoule dans l'espoir de faire carrière dans les immenses studios de cinéma : maquilleuses, danseuses, chanteuses, figurantes, actrices. Ce phénomène a également été vérifié à Mumbai par les recherches sérieuses de l'Indian Health Organization (IHO) et les investigations de l'institut des travailleurs sociaux (*Institute of social work*) qui reconnaissent qu'au delà de la pauvreté, la prostitution représente l'aboutissement d'une série de désillusions (familiales, sociales, professionnelles) ou de trahison (par le mari, la parenté, des tiers)[137]. Ces aspects fondamentaux mais insuffisamment développés dans la plupart des études passées montrent l'enchevêtrement des dynamiques sociales contribuant à l'expansion de la prostitution et nous ramènent au lien, déjà formulé à plusieurs reprises dans le présent ouvrage, entre tentative d'émancipation sociale, récusation des contraintes familiales dont une des plus courantes vise à échapper (avant ou après coup, temporairement ou définitivement) à une forme de mariage coercitive.

Situations de vulnérabilité individuelle et collective

Les faits sociaux identifiés et retenus par l'auteur de ces lignes n'ont aucune prétention exhaustive. Rappelons que l'accent a été mis sur les phénomènes relatifs aux pratiques matrimoniales et à des formes d'émancipation sociale. Les stratégies d'alliance et les histoires familiales conséquentes ont mis en évidence des combinaisons sociales débouchant sur des situations complexes où l'individu s'écarte de son environnement habituel (foyer conjugal, famille, etc.). Le détachement physique avec le monde familier aussi bien que l'insertion dans un nouveau

[136] Chiffres estimées à plusieurs milliers selon les ONG locales, quoique difficile à vérifier en l'absence d'une grande *red light area* à Chennai.
[137] Cité par Gosh, 1996 : 151.

tissu de relations sociales peut s'avérer autant fugace que stable. Autrement dit, le moment de vulnérabilité oscille : entre l'éclair d'une journée et le temps imparti au restant d'une vie. Par ailleurs, les situations décrites peuvent aussi bien être l'aboutissement d'un long processus que le fruit d'un hasard malencontreux. Ce qui sous-entend que la notion de déterminisme doit s'employer avec prudence. L'isolement social sur une plus longue durée est soit le contrecoup d'une exclusion, d'une séparation ou d'un délaissement volontaire. Il se conjugue fréquemment avec une mobilité spatiale dans le cas d'une émancipation sociale planifiée ou « forcée ». Enfin, la mobilité spatiale des êtres ne répond pas uniquement à des contraintes matérielles et économiques : on se détache d'un univers familier pour changer de milieu social, pour baigner dans une autre ambiance et développer de nouveaux réseaux.

Il survient alors des situations de vulnérabilité individuelles et collectives à l'égard du sida, générées par des forces sociales agissant très en amont de l'épidémie. Dans cette dernière partie, nous allons synthétiser les deux points, soulevées en hypothèse au début de ce travail, et qui se révèlent fondamentaux à l'issu des données obtenues : la difficile émancipation sociale des individus encouragée par une mobilité et des pratiques de mariage dénommées (un tant soit peu par provocation) « à risque ». L'analyse serait cependant insuffisante si elle s'arrêtait là. En effet, nous avons jusqu'à présent peu débattu des logiques de prises de décision au regard des comportements de prévention face à l'épidémie : depuis une dizaine d'années, la question de l'usage du préservatif s'immisce lentement au coeur des préoccupations des programmes nationaux et de la plupart des ONG supportées par les agences internationales. Certes, le préservatif est toujours l'objet de multiples controverses et ses détracteurs plaident obstinément pour encourager l'abstinence sexuelle des personnes non mariées et la fidélité systématique au sien du couple. A ce titre, on se demandera en quoi l'irruption du sida participe à une modification des pratiques sexuelles et dans quelles mesures les hommes et les femmes parviennent à gérer et à maîtriser leur sexualité en fonction d'une série hiérarchisée de risques perçus.

Une émancipation sociale laborieuse

Famille, parenté, lignage, *jati* : autant de sous-ensembles qui s'emboîtent les uns les autres, articulés par des liens de solidarité tant inclusifs qu'exclusifs. Il n'en demeure pas moins que la société indienne apparemment si englobante, hiérarchisée et régulée, génère des processus d'individualisation qui sont l'un des « éléments constitutifs de la modernité urbaine », pour reprendre l'expression employée par Isabelle Bardem à propos de l'Afrique (Bardem, 1996). Refus d'une vie familiale orchestrée par une série d'acteurs qui décident du destin des uns et des autres sans concerter ceux directement intéressés, ou seulement à titre consultatif, de nombreux jeunes adultes issus du milieu rural ou urbain quittent leur environnement sécurisant pour réaliser ce qui paraît invraisemblable ou impensable dans leur phalanstère originel.

Il va de soi que cette revendication d'autonomie est loin d'être uniformément partagée par la jeune population. Comme le souligne G. Gheeta à propos des habitants des slums de Chennai, les notions d'autonomie et d'indépendance demeurent très abstraites pour de nombreuses célibataires et jeunes femmes mariées. Selon ses propres investigations plus de 50% des personnes du sexe féminin (n= 150) acceptent les événements (mariage, soumission au mari, dépendance de la belle-famille) comme ils viennent et ne cherchent pas à modifier leurs parcours de vie, indépendamment de ce qu'il survient à leur dépend. Notre collaboratrice va plus loin en subodorant que toute idée d'émancipation reste, à de rares exceptions près, complètement étrangère en dehors des situations extrêmes où la femme est littéralement forcée de réagir face aux contestations, à la discrimination et à l'opprobre provenant de son environnement. Ce qui revient à dire que dans certains milieux sociaux particuliers, le désengagement familial ou conjugal serait lié à des pressions externes et n'émergerait que dans des moments de crise (abandon par le mari, dénuement matériel total, veuvage, maladie provocant l'exclusion). Par contre Geetha reconnaît l'existence d'une volonté d'émancipation plus fréquente et mieux réfléchie chez les femmes d'une frange sociale supérieure

dans les quartiers résidentiels où l'éducation des filles est plus poussée. En contrepoint, ces constats quelque peu tranchés en fonction de l'origine sociale sont nuancés par l'enquête de S. Selvamani à Madurai qui identifie dans les pensionnats féminins autant des personnes de familles modestes que des personnes de familles au niveau de vie intermédiaire et plus aisé s'activant ou aspirant à une plus large indépendance.

Même si les jeunes rechignent à se conformer aux exigences familiales, loin s'en faut qu'ils concrétisent leur volonté. Rares sont ceux et celles comme Devi à savoir faire preuve d'opiniâtreté : après son mariage intercaste, elle fut finalement acceptée au bout de quelques années dans la maison des parents de son mari. A partir de là, les trois belles-soeurs habitant sous le même toit eurent à supporter les turpitudes des voisins, stipulant qu'un « fruit trop mûr allait pourrir les autres ». De guerre lasse, lesdites belles-soeurs avec leurs époux respectifs en vinrent à haïr Devi suite au remue-ménage corrosif qui s'épandait dans l'entourage. Dotée d'un courage peu commun, et fortement épaulée par son époux qui ne flancha pas, Devi parvint à faire taire les rumeurs et à se faire respecter par les autres... au bout d'une dizaine d'années. Peu de personnes, donc, disposent de la témérité de Devi et prennent le risque d'une confrontation ou d'une séparation avec les leurs avec toutes les probabilités de révocation qui en incombe ultérieurement. La majorité des individus se montre plus timorée (dans notre enquête, ils représentent plus de la moitié de l'échantillon). Ils manifestent peu d'enthousiasme à suivre les diktats parentaux, à participer aux cérémonies et rituels familiaux, à accepter le conjoint désigné, à jouer le rôle d'époux mais d'un autre côté ils suivent des stratégies détournées et adoptent parallèlement une série de compromis qui ne les excluent pas irrémédiablement de la famille.

Même les plus vindicatifs, au grand désespoir des parents, annoncent rarement leur départ et mettent les familles devant le fait accompli, comme s'il s'agissait d'une décision impossible à énoncer. Témoins les milliers de jeunes femmes du Tamil Nadu et des états voisins (Kérala, Andhra Pradesh, Karnataka) qui viennent tenter leur chance à Chennai dans les studios de cinéma, espérant qu'un impresario ne sera pas insensible à leur charme. Témoins les jeunes qui désertent brusquement le foyer parental juste avant la cérémonie d'alliance, parfois quelques temps après, et mettent ainsi un terme irrévocable à leur mariage ainsi qu'à leurs attaches familiales. Témoins encore les jeunes « carriéristes » aux objectifs professionnels précis qui entendent réaliser coûte que coûte leur ambition sociale sans attendre l'accord tacite de la parenté hésitante. Témoins également ceux uniquement animés par la conviction de ne pas adhérer placidement aux normes imposées et désireux de rester fidèles à leurs idées. Face aux négociations familiales souvent ardues et unilatérales, la dérobade représente une solution ultime. On a déjà signalé la difficulté accrue pour une fille de quitter son domicile dans de telles conditions, car s'il advient un coup dur ou un désenchantement (ce qui n'est pas rare quand il s'agit d'une escapade amoureuse), les chances de réintégrer sereinement le nid familial diminuent ostensiblement. La période d'absence s'interprète comme une ouverture à la débauche, une voie à sens unique vers l'immoralité; le retour susciterait alors des conséquences tragiques pour les siens : les « bonnes » alliances des frères et soeurs seraient compromises (là encore, la métaphore de la mangue trop mûre qui déteint sur les autres fait son chemin), la réputation de la famille se ternirait et les proches parents se verraient accusés de complicité indigne s'ils ne réagissent pas vivement contre la fugitive.

Les personnes essayant seulement de garder une distance minimale face à l'emprise familiale ne l'expriment pas de façon rédhibitoire. Se mettent alors en place des comportements complexes et ambigus qui associent logique de survie (recherche d'emploi ailleurs, mutation dans le travail etc.) ou de développement personnel (continuation des études, formation, etc.) avec intention d'enchérir ses relations, de s'impliquer dans des réseaux sociaux dépassant le cadre étroit de celui de la famille ou du *jati*. L'ouverture vers les autres constitue la motivation prioritaire. Au delà de la volonté de s'engager dans le monde du travail, entreprendre des études signifie pour une jeune femme retarder son mariage, rencontrer ses homologues, peut-être connaître l'homme de sa vie. Il en va de même pour ceux qui viennent en ville dans l'expectative de trouver un emploi mieux rémunéré. Si les désillusions abondent, on n'en reste pas moins « promu » à des parcours plein d'aventures

qu'attirent naïvement de jeunes garçons entreprenants. Beaucoup de jeunes hommes décident ainsi de découvrir un autre univers social, de tenter leur chance dans un marché de l'emploi sans pitié, avant de réintégrer quelques années plus tard leur berceau familial avec un meilleur statut professionnel. Toutefois, on retrouve à travers ces comportements moins le refus de se soumettre radicalement que le vague espoir de maîtriser son avenir, son devenir social, ses propres choix et de montrer aux autres ce dont on est capable à leur insu.

Sans dénier une toile de fond commune aux deux sexes, des facteurs socioculturels supplémentaires motivent le travail ou le désir de formation et d'apprentissage des femmes. Un emploi est davantage perçu comme une émancipation sociale que financière. Par exemple, on a pu constater une proportion non négligeable de celles qui possèdent une expérience professionnelle, si maigre soit-elle, ou qui bénéficient d'un emploi garant d'une mobilité spatiale (grâce au jeu des mutation dans le secteur public), s'estiment souvent satisfaites de l'opportunité d'un éloignement familial les autorisant à habiter seules en toute légitimité. Il en va de même pour les femmes recrutées dans les multiples ateliers de confection de Madurai et Chennai ainsi que dans les grandes entreprises de Coimbatore et la zone industrielle de Chennai. Les conditions d'embauche sont éprouvantes et les salaires peu attrayants mais le lieu de travail permet de s'introduire dans des réseaux socioprofessionnels et de développer des liens amicaux. D'un autre côté, les emplois peu rémunérés dans ce genre d'industrie confèrent aux femmes une indépendance fragile[138] assortie d'une gratitude sociale et familiale loin d'être systématique, même si une partie des émoluments est reversée aux parents. A dire vrai, le revenu d'une femme célibataire est fait pour être redistribué et non pas cumulé. C'est une règle valable autant pour la jeune fille célibataire que la jeune mariée. Si thésaurisation il y a, on devine - voire même on craint - une tentative d'indépendance qui tombe guère à propos durant la période correspondant à celle de la recherche d'une alliance. Alors que les hommes exagèrent leur revenus (pour affirmer leur statut), les femmes ne recherchent pas une valorisation sociale par l'argent et développent au contraire une tendance à minimiser leurs gains afin, le cas échéant, d'en déguiser une partie pour la conserver.

Vivre en dehors de la parenté : les femmes célibataires déploient maintes astuces pour ne pas être hébergées chez l'oncle ou le frère résidant en ville et préfèrent loger dans les hôtels pour étudiantes et pour travailleuses ou, mieux encore, entre collègues. Cette démarche symbolise un premier pas dans l'apprentissage de la gestion du temps, du budget et des relations sociales et fournit une relative marge de liberté quand à l'utilisation de ce dernier. Chose impensable pour un être jugé socialement « immature » par la famille !

La question ne se pose pas pour celles qui n'apportent aucun soutien économique à leur parenté et n'obtiennent aucune reconnaissance des tâches ménagères accomplies. Les femmes sans professions particulières, prêtes à se débrouiller par elles-mêmes, sont moins à la recherche d'une quelconque ascension sociale - ardue à atteindre - mais ont comme souhait principal de moins dépendre moralement et financièrement de leurs familles. D'autres, rivées à un passé traumatisant, une séparation maritale, une vie au sein d'un foyer en pleine déliquescence, sont en quête d'un réagencement de leurs rapports sociaux et espèrent renouveler leur espace de sécurité affectif et matériel.

Les démarches individuelles ne vont pas sans encombre. Même si des réseaux de solidarité apparaissent (par origine géographique, appartenance de caste au sens large, filière professionnelle, affinités personnelles) et remplacent les attaches familiales, il est difficile éviter les réminiscences du passé. Les sentiments d'isolement affectif et de précarité sentimentale dominent au sein d'une population de jeunes adultes esseulés, en rupture avec leurs structures familiales rigides laissant peu de place à l'initiative personnelle. L'isolement frappe de manière impitoyable ceux qui ont cru naïvement au passage implicite et « en douceur » d'une famille biologique à une nouvelle famille sociale. Il n'est pas rare que le contrôle social de l'individu dans son nouvel environnement soit

[138] Une discrimination sexuelle sévère frappe les salaires des jeunes filles dans le secteur privé.

encore plus strict qu'auparavant : le problème a été déplacé, en aucun cas résolu. A la fragilité des rapports sociaux dont l'équilibre est rapidement compromis par une règle transgressée, correspond une sévère exploitation par des réseaux d'exploiteurs qui savent quand et comment abuser les jeunes accablés par leur histoire et provisoirement sans défense. Les milieux mafieux, endémiques dans chaque ville, avec des ramifications dans la plupart des quartiers, constituent l'ultime bataillon d'embrigadement des personnes isolées. Là encore, plus de la moitié des femmes rencontrées et pratiquant une forme de prostitution régulière (n=150) ont glissé dans leur activité dans des moments de fragilité, d'isolement, de vulnérabilité affective, et ce indépendamment de toute question matérielle.

Des pratiques matrimoniales aux vies conjugales « à risque »

Nous avons amplement montré au cours de ce travail que la mobilité spatiale fournit une des réponses envisageables pour repousser ou fuir une alliance. Mais une multitude de stratégies alternatives destinées à contrecarrer la volonté parentale induit des démarches plus dissimulées. Car la formule redondante qui prêche par excès mais utilisée comme passe-partout, ou comme alibi conformiste, évoque l'adhésion à l'alliance car quoiqu'il advienne chacun doit se marier pour le bien de tout le monde. En épousant un homme, la femme s'unit à Dieu. Ou plutôt le mari est propulsée au statut de divinité vivante. Voici une tradition ferme qui se traduit par une formalité rituelle s'intégrant dans le cycle de vie.

Mais à l'opposé des thèses faciles évoquant le prétendu fatalisme hindou, il s'opère une disjonction entre les impératifs sociofamiliaux (avoir des enfants, perpétrer la lignée, assumer son devoir conjugal) et un idéal de vie bien présent. Cet idéal de vie ne se contente pas de rester enfoui dans le subconscient comme tentèrent de mettre en évidence quelques psycologues et ethnologues soucieux de montrer la capacité de la société indienne à sublimer le désir individuel au profit d'une psyché sociale.

Doit-on également avancer que les réticences à l'égard des pratiques matrimoniales imposées concourent à l'essor d'une vie sexuelle hors du mariage ? Il serait osé de généraliser, en dépit des multiples cas de figures observés. Par contre les stratégies matrimoniales reposant sur le principe de l'alliance génèrent des exclus : un ensemble d'exemples dans les trois villes a mis en avant les personnes qui sont écartées de toute possibilité de mariage : à commencer par les individus sans famille et sans support, pour finir par ceux que la parenté écarte sciemment des réseaux d'alliance.

Inversement, les décisions matrimoniale unilatérales prises sans l'accord des parents, et *a fortiori* contre leur avis, portent le sceau de l'ordalie. Si le mariage fonctionne après une mise à l'épreuve de plusieurs années (impliquant exclusion et désintérêt de la parenté), le couple a des chances d'être réintégré socialement et religieusement à condition qu'il ait des enfants. Par contre, on n'oubliera pas de sous-estimer les graves conséquences d'un mariage préalablement récusé par les familles et qui vacille, s'effiloche ou échoue. Les unions déniées par l'entourage ne peuvent se permettre de se terminer en séparation. L'instabilité maritale génère des situations d'isolement, en particulier pour l'épouse délaissée dont l'entourage protecteur se rétrécit comme une peau de chagrin. Une femme déchue d'un mariage d'amour et qui a enfreint les règles élémentaires de séparation des castes voit son avenir familial, affectif et matériel sérieusement obscurci.

Une fois considérés injustes, il arrive que les interdits et les prescriptions matrimoniales remettent en question la valeur attachée à la notion de fidélité et génèrent des comportements sexuels échappant aux normes. Celui ou celle qui développe une relation sexuelle, passagère ou continue, en dehors du mariage ne se sent pas automatiquement « coupable ». D'après les jeunes adultes consultés et observés sur le long terme, la sexualité hors du mariage n'est pas seulement du ressort de la sexualité. On lui attribue un sens et lui concède une justification. Il s'agit d'une forme de manifestation contre un ordre archaïque : un argument majeur stipule que la sexualité est quelque chose de biologique s'accomplissant partout dans le monde sans qu'il y ait une nécessité de procréation à l'appui. La relation sexuelle prémaritale ou extramaritale si elle s'effectue suite à un

contexte de souffrance émotionnelle, devient perçue comme une réaction d'autodéfense, un acte positif, dénué de toute mauvaise intention.

Contrairement à l'idéal tamoul valorisé, la sexualité prémaritale s'entend aussi comme une porte d'entrée au mariage. Au cours de nos passages dans les slums des trois villes, il fut observé que si l'âge du mariage tend à baisser, c'est essentiellement sur l'initiative de jeunes filles en quête d'un *love marriage*. En effet, la majorité des filles dont l'espace de vie se resteint au slum, à la rue et aux relations parentales appréhendent le mariage comme une fuite familiale. De leur côté, les parents encouragent les mariages précoces de leurs enfants, quitte à leur laisser une part de libre arbitre, afin d'éviter qu'elles soient tentées d'avoir une relation sexuelle prémaritale suivie d'une grossesse indésirable. Mieux vaut une fille précipitamment ou mal mariée qu'une célibataire sexuellement active. Malheureusement, ces unions fragiles d'adolescents virent facilement à l'échec et les garçons n'ont aucun préjudice à chercher une autre compagne. On s'en doute, une fille abandonnée de surcroît avec un enfant voit ses chances de remariage fortement limitées. Pire encore elle devient aux yeux de la communauté une fille facile et immorale. Pour les hommes et les adolescents du slum, elle s'affiche comme la femme convoitée - convoitable - en raison de son expérience sexuelle et de son statut de femme « déjà mariée » avec qui une relation éphémère est pensable. Alors que pour la jeune femme, une nouvelle relation équivaut à un espoir de se raccrocher à quelqu'un d'autre, il en va autrement chez son partenaire qui sait qu'il ne risque pas de se retrouver contraint à un mariage (par la communauté) comme cela pourrait être le cas avec une jeune fille célibataire. Logiques d'itinéraires, logiques discriminatoires : il est peu surprenant que les femmes délaissées connaissent une trajectoire similaire : séduites, ayant fugué de leur domicile pour aller habiter avec leur ami, abandonnées, puis soudainement ne sachant où aller. Au terme de ce voyage sentimental interrompu, les maigres alternatives en l'absence de tout appui moral ou matériel se réduisent le plus souvent à la mise à l'écart volontaire du berceau familial.

A l'opposé, les enfants des familles orthodoxes vivent surprotégés au sein d'un cocon parental. Les sorties, passées la puberté, sont rarement autorisées en dehors des visites accompagnées, des pèlerinages et des temps forts des cérémonies religieuses. Comme il a été dit, l'accès à un travail et aux études constituent des voies échappatoires à « l'ambiance » familiale. Le passage de la vie sécurisante à la vie isolée s'effectue alors brutalement. L'expérience « sexuelle » et/ou « amoureuse » fait partie des nouvelles découvertes censées pallier à la solitude naissante : le cinéma et les media ont amplement fourni des modèles idylliques au jeune adolescent. Vient se surajouter un esprit d'émulation entre célibataires, même si les filles accordent une signification différente à la première relation sexuelle et ont davantage tendance à se projeter dans l'avenir, à rechercher un partenaire stable.

Par contre, de nombreux jeunes savent tirer profit des incompatibilités d'alliance pour élaborer des réseaux sexuels au sein-même de la famille. Les plus fréquents sont ceux entre cousins parallèles. Les rapports sexuels prémaritaux (et extramaritaux par la suite) entre les personnes du même lignage ne relèvent pas de l'exception : les jeunes savent très bien que ces relations ne peuvent en aucun cas aboutir à une union. Or ces rapports incestueux (dont il est impossible d'évaluer la fréquence, mais qui ont bel et bien été identifiés dans les trois villes à travers les récits de vie et des discussions générales) sont largement possibles justement parce que non pensables par les familles. Personne ne trouvera à redire dans la contemplation de deux personnes innocemment ensemble, liées par des liens de consanguinité. Au contraire, les signes d'affection symbolisant la force des liens familiaux sont même encouragés. Comme l'affirmait calmement un de nos interlocuteurs ayant des rapports sexuels pénétratifs réguliers avec deux de ses soeurs classificatoires : « qui pourrait se douter de quoi que ce soit quand je les invite dans ma chambre ? ».

Si le mariage est le commencement plutôt que l'aboutissement d'une relation, l'amour ne vient pas toujours avec l'habitude comme il se devrait dans la conception culturelle de l'amour conjugal tamoul opposé à la passion. Nous avons déjà mentionné la notion de « mariages virtuels ». Les époux restent ensemble pour ne pas faire mauvaise figure devant les familles ou tout simplement

pour éviter que l'on pérore sur eux (notamment dans les classes moyennes et les milieux conventionnels) ou encore parce que le divorce, surtout s'il est demandé par une femme, représente une démarche extrêmement pénible et discriminatoire (Agnes, 1992; Das, K., 1996). L'esseulement au sein du mariage est donc plus fréquent qu'on ne pourrait le penser dans la société tamoule. A sa source, des raisons aussi diverses que l'incompatibilité physique, la mésentente, la séparation géographique (un des époux qui travaille dans une autre ville) et la pression exercée sur la femme par les parents de l'homme. Quand un grave problème préjudiciable à la vie commune survient au sein du foyer, les époux ont plutôt tendance à mener chacun des vies parallèles tout en faisant comme « si de rien n'était ». C'est ainsi que des hommes ayant un emploi qui nécessite un déplacement durable sont trop contents de l'opportunité d'avoir à vivre hors de leur domicile. Dans ces conditions, il est loisible pour un mari s'installant dans un autre lieu de se présenter comme un célibataire et de se trouver une autre concubine à qui il fera une promesse de mariage. Les femmes rencontrées vivant en situation de concubinage expérimentent pour la plupart et à leur détriment cette situation ambiguë.

Le faible pourcentage de divorce en Inde ne signifie pas que les couples s'entendent mieux qu'ailleurs. On peut avancer que c'est la pression sociale et familiale qui restreint le nombre de séparations officielles. Conséquemment, il existe un fort décalage entre le nombre de couples physiquement et officiellement séparés et le nombre de ceux qui désirent rompre mais n'effectuent pas la démarche afin de ne pas choquer l'environnement ou parce qu'ils ne disposent pas du « courage », du dynamisme et des ressources nécessaires. Rester avec son partenaire signifie ne pas très bien entrevoir comment organiser une nouvelle vie et ne pas savoir de quelles manières faire obstruction au regard des autres. Cela n'implique pas pour autant rester insensible à une relation « autre » provenant de l'extérieur du foyer, à une marque d'affectivité qui fait défaut. Pétries dans ce moule, les relations extramaritales sont extrêmement fréquentes et, même si elles sont plus facilitées pour les hommes ayant accès aux réseaux de prostitution,loin s'en faut à ce qu'elles soient le privilège de la société masculine.

Difficiles négociations

Avec le développement des moyens de communication et l'intégration des hommes et des femmes dans une société urbaine de moins en moins limitée aux relations de parenté, les possibilités d'interaction et de rencontres interpersonnelles augmentent. Les personnes réagissent aux sollicitations conjointes des media et du nouvel horizon social dans lequel ils se meuvent. Ils sont incités à moins refouler leurs désirs personnels, quitte à se contenter de les exhiber timidement et dans des cercles sociaux intimes.

Parallèlement, les rapports hiérarchisés et relativement conventionnels à l'intérieur de la sphère sacro-sainte de la parenté induisent des comportements ambivalents vu les capacités inégales de négociation des protagonistes. Un fils a-t-il le droit de remettre en question l'autorité du père ? Des comportements équivoques surgissent, essentiellement lors des alliances. Ne pas être en mesure d'argumenter pour ne pas se marier avec son oncle maternel malgré les différences d'âge ou avec un de ses cousins croisés génère des frustrations inéluctables. Les jeunes femmes éduquées disposant des ressources intellectuelles ou d'un argumentaire supérieur ont davantage l'opportunité de négocier (Ambegaongk, 1997a et 1997b) et de faire valoir leurs aspirations allant à l'encontre d'un quelconque mariage imposé. Tout réside finalement dans la capacité de l'individu à affronter les avis divergents de sa parenté et à savoir les convaincre.

Contradictoirement, les oppositions fermes face aux formes de mariages arrangés existent mais restent faibles si on les rapporte à l'ensemble de la population. C'est surtout avant et après qu'on exprime secrètement sa volonté de profiter de la vie, indépendamment du conjoint imposé. La résistance aux formes coercitives de mariage est une affaire d'ordre personnel qui ne se plaide pas forcément au grand jour. Les personnes célibataires et mariées savent parfaitement bien développer des stratégies leur permettant de trouver un partenaire autre que celui convenu par la famille.

Comme on l'a vu, nombreux sont les hommes qui prennent une seconde épouse (ou *keep*) dans une autre ville et mènent ainsi deux vies parallèles. Quant aux femmes, plus rares - on le comprendra - à s'accommoder de cette situation d'ubiquité, on remarque à l'inverse une tendance à profiter de moments éphémères; et si d'aventure s'instaure une relation stable, elles mettent tout en oeuvre pour planifier une nouvelle vie en excluant leur partenaire initial au profit du nouveau. C'est ainsi que de nombreuses épouses prennent le risque de quitter un foyer sans amour après avoir écouté les promesses d'un ailleurs. Ce qui ne veut pas dire que beaucoup d'entre elles ne soient pas abusées au bout d'un certain temps et se retrouvent seules dans la précarité la plus totale. Les femmes subissent autant leurs escapades face une alliance catastrophique que les revers d'un mariage à la va-vite et de leur propre initiative.

Une négociation ardue pour la jeune épouse est de prendre soin de sa propre insertion dans sa nouvelle famille. Mais les tractations entre les familles la dépassent dès lors qu'il s'agit de remettre en question le montant de la dot. Des conflits resurgissent à l'impromptu et se rabattent sur la jeune épouse sitôt que ses parents ont décidé de ne plus verser la dot - ou le complément de dot. Nous avons décrit à plusieurs reprises des situations où l'épouse devient en position « irrégulière » dans sa belle-famille. Cette illégitimité autorise les parents du garçon à entreprendre de nouvelles démarches pour trouver une seconde alliance à leur fils. Dans ces circonstances la femme peut être rabaissée au statut de seconde épouse ou chassée du jour au lendemain, avec ou sans ses enfants, et se retrouver seule à assumer sa subsistance matérielle car il est rare que la famille biologique réintègre sa fille rejetée, ne serait-ce que par crainte du discours des autres et de l'opprobre collectif. Ce qui effraie les femmes ainsi délaissées, ce n'est pas d'être répudiées par une famille dont elles dédaignent la cupidité mais de devoir affronter la solitude, la précarité économique et le harcèlement des autres hommes.

La belle-famille peut décider de répudier sa bru sans attendre l'avis du rejeton. Même marié, le fils reste avant tout l'enfant de sa mère et celui-ci a rarement les arguments pour s'opposer à celle qui l'a mis au monde. Tant que le jeune ménage réside sous le toit parental, tout se passe comme si l'épouse partageait son mari avec sa belle-mère qui, discrètement, s'arroge un droit de regard sur la sexualité de son fils. Pendant les règles et durant la période de grossesse, elle veillera à ce que l'épouse dorme à part et durant certaines cérémonies religieuses elle contrôlera le bon respect des interdits sexuels. Ce qui irrite le plus les femmes est justement cette mainmise, voire cette osmose, au sein de la parenté (où on lui fait ressentir que tant qu'elle n'a pas d'enfant elle reste une étrangère) et l'incapacité de son époux à prendre sa défense, à résister à l'emprise familiale. L'amour est un sentiment que se partagent mal une belle-mère et une belle-fille, dit un proverbe tamoul. Sans que personne n'y rechigne, des femmes se sentent engoncées dans un tel étau qu'elles décident de déserter le foyer avec l'espoir que leur mari vienne les chercher et change de comportement. Mais la réaction de l'époux ne correspond pas toujours à celle souhaitée par sa compagne...

Difficiles négociations pour les époux : chacun est appelé à remplir plusieurs rôles difficilement conjugables. La femme et l'homme ont beau agencer une identité plurielle (être mère, épouse, membre de sa nouvelle famille, complice d'un cercle de femmes dans la prostitution; être père, mari, fils à sa mère, homme libéral et « fêtard » en dehors de sa famille), trop de compromis nuisent aux stratégies dévolues à des manières d'être parfois incompatibles dès lors qu'elles s'entrecroisent quotidiennement.

L'adhésion à une identité plurielle se renforce chez les individus qui s'opposent au mariage arrangé et ne sont pas en mesure de protester ouvertement, notamment quand la véritable motivation de leur célibat ne peut s'affirmer. Tel est le cas des *alis* qui cachent leur jeu au regard de leur environnement familial et des homosexuels manquant de témérité pour affirmer leur identité. Ces derniers se résignent à dissimuler leur propension sexuelle jusqu'à leur propre femme. En effet, la quasi-totalité des homosexuels se marient tôt ou tard, ne serait-ce que pour conforter leurs parents et ne pas nuire aux alliances de leurs frères et soeurs, même s'ils sont dans l'impossibilité d'avoir une relation sexuelle avec une femme. Parmi ceux que j'ai rencontrés à Chennai, une faible minorité (sur une cinquantaine) avait arrêté leurs pratiques homosexuelles pénétratives une fois

marié et seulement trois avaient dépassé la trentaine sans se marier. Deux situations coexistaient : soit ils étaient en mesure de faire l'amour avec leur femme et devenaient bon an mal an des bisexuels sans l'avouer à leur épouse, soit ils ne pouvaient satisfaire l'autre sexe et demandaient à leur partenaire masculin de les remplacer auprès de leur femme. On ne peut affirmer que cette relation triangulaire soit une règle culturellement répandue mais des Madrasisens nous ont fait part de l'existence de cette « institution de compensation » dans d'autres villes du Tamil Nadu, stipulant que si la femme refuse ce compromis elle doit choisir entre l'abstinence et la séparation. Or si jamais la séparation se révèle socialement impossible, on est en droit de se demander si ces femmes mariées estiment louable la promotion de l'abstinence.

Par ailleurs, la perte du contrôle de la sexualité n'est pas uniquement fonction du rapport inégalitaire entre les hommes et les femmes. Des forces sociales indépendantes de la qualité de la relation au sein du couple et de la famille élargie s'exercent de l'extérieur. Souvenons-nous qu'un des principaux écueils subis par les épouses revient à faire face à un endettement. Nous avons vu que les prêteurs d'argent ont plus souvent affaire aux femmes qu'aux hommes en ce sens que ces dernières sont plus « malléables » dans le cadre d'un chantage sexuel. Sur une douzaine de récits parvenus, quatre maris seulement étaient effectivement au courant du prêt au taux considérable intenté par leur femme. Rien de guère étonnant à ce que l'épouse soit alors responsable à part entière du remboursement. Dans les moments de crise financière, où la dette doit absolument être honorée sous menace de violence, vendre son corps devient la solution ultime, la seule qui permette de renflouer rapidement le portefeuille vide de la famille. L'endettement alimente toutes les formes de prostitution et les renforce. La mafia et les tenanciers de bordels savent comme manipuler les conditions de remboursement des prêts pour empêcher les femmes d'échapper au commerce du sexe. Plus des deux tiers des personnes qui proposent leurs services sexuels (dans notre échantillon sur les femmes dans la prostitution, n = 150) ont contracté une dette qui va augmentant et ne parviennent pas à la rembourser, ce qui les incite à se prostituer plus fréquemment. Le lien entre prêteurs d'argent, maquereaux et rabatteurs facilite l'assujettissent de la femme qui peut aller jusqu'à l'emprisonnement et l'incarcération.

Même au sein des couples ayant accompli un mariage d'amour, la capacité de négociation ne repose pas sur les mêmes bases entre les deux sexes. Il semblerait que les hommes savent mieux tirer avantage de leur position. A maintes reprises, il a été remarqué la mise en place d'un dispositif de chantage implicite au sein d'un couple ayant opté pour un mariage d'amour. L'homme se sent plus libre de ses actes, sait qu'une relation extramaritale ne peut être que tolérée par son épouse dont la crainte majeure est d'être répudiée et d'avoir à subir l'ostracisme de sa famille avec qui elle s'est mise en porte-à-faux et qui tenta jadis de la dissuader d'un mariage « à la légère ». Réciproquement, les maris se méfient de leurs femmes : celles qu'ils ont épousées ont déjà été à l'encontre de la norme maritale (même s'il s'agissait au départ d'une complicité), aussi n'est-il pas impossible qu'elles commettent un nouveau « méfait », cette fois-ci sans eux. Nombre de maris nous ont confiés leurs sentiments équivoques à cet égard. La complicité réciproque au sein des ménages amoureux se transforme progressivement en une suspicion de la part de l'époux. Les comportements de la femme sont passés au peigne fin dès qu'elle vaque à des occupations autres que domestiques, et toute relation sociale développée à l'extérieur du foyer lui est préjudiciable (parler à un autre homme, retrouver des amis en dehors du domicile conjugal, effectuer un voyage même pour des raisons parfaitement justifiables etc.). Là se situe le drame : on entend souvent pérorer les hommes à propos de leurs épouses qu'ils ont pourtant élues. Ce qu'elle a accomplie une fois, elle peut bien le refaire : la femme qui a choisi son mariage choisira, à temps venu, son amant.

Sus au préservatif

L'ultime négociation qui détermine la réceptivité accrue de l'individu, marié ou célibataire, au sida tourne autour de l'acceptabilité du *nirodh*. L'acceptabilité a été envisagée sous diverses perspectives (sociales, culturelles, économiques etc.) et je ne reprendrai pas ici ce que des études recensées dans la bibliographie ont amplement décrit (les travaux les plus probants sont ceux d'Anita Georges en 1996 et 1997; Khan M.E. et J.W. Townsend, 1996, Khan S., 1994). Soulignons toutefois que cette négociation ne peut se concevoir indépendamment des contextes matrimoniaux, socioculturels et de mobilité spatiale passés en revue au cours de ce travail. Quand bien-même si l'on admet qu'un des partenaires soit parfaitement au courant du risque encouru par un rapport sexuel sans préservatif, les moyens mis en oeuvre pour se prémunir et avoir effectivement une relation sexuelle protégée dépendent des circonstances, des événements familiaux et de la force de persuasion, elle-même fonction de multiples facteurs sociaux. La sexualité est aussi l'expression d'une culture et les représentations du corps, de la santé et de l'acte sexuel (Thapan, 1995; Gausset *et al.,* 1996) infléchissent l'adhésion au port du préservatif comme il a été donné de voir en interrogeant certaines personnes évoquant la notion de corps « chaud », de corps « fort » ou « résistant ». N'oublions pas également les limites des connaissances exactes sur l'utilité du préservatif liées à une information véhiculée à demi-mot : par exemple la réticence à utiliser le *nirodh* au cours des pratiques de fellation est extrêmement élevée car la majorité des hommes ne comprend pas le risque encouru quand le contact se limite à une pénétration orale. Par ailleurs, nombreuses sont les femmes dans la prostitution à reconnaître que des hommes, indépendamment de tout savoir sur la prévention, n'hésitent pas à payer le double ou le triple pour avoir une relation sexuelle non protégée afin d'expérimenter le « sexe naturel » et le « contact direct » censés procurer davantage de plaisir.

Un nombre incalculable d'études centrées en majorité sur les adolescents (Bhatnagar, 1973; Abraham, 1990), les « prostituées » et leurs clients[139] (on citera seulement : Abhichandaney, 1972; Ganguli, 1988; Bendhe, 1975 et 1994; SIAP, 1994) se contentent d'évaluer le pourcentage d'actes sexuels avec ou sans préservatifs sans chercher à saisir les racines sociales qui sont à l'origine de la décision. Les résultats n'apportent rien de plus qu'un ensemble de statistiques enrobé d'un minimum de contenant humanisé mais au bout du compte n'expliquent pas grand chose. De sucroît, ils n'ont aucune valeur prédictive. Les études onéreuses imposées et menées tambours battant par des organisations internationales comme USAID (Voluntary Health Services, 1997) témoignent de leur suffisance en essayant de démontrer par des enquêtes quantitatives l'évolution de la tendance des populations à adopter des mesures de prévention. Ces enquêtes, auxquelles il est difficile de se fier vu les questions abruptes posées aux populations, ne sont guère convaincantes dans leurs analyses éphémères et ne mettent pas en avant les dynamiques sociales et culturelles concourant à mieux cerner les prétendus préjugés, croyances et attitudes susceptibles d'empêcher les individus d'agir conformément à la connaissance acquise.

Notre recherche a voulu discerner la sexualité pratiquée d'une idéologie de la sexualité véhiculée par un discours entaché de désirabilité sociale. On est parti du constat que les délais de mariage, la banalisation des études, l'attente d'un emploi stable et la mobilité spatiale entraînent des célibats prolongés. Si la femme doit attendre et montrer par là ses qualités de future épouse et affirmer son honneur, l'homme en quête de compagnie occasionnelle est moins accablé par la société et son entourage. Entre jeunes, les expériences sexuelles sont même valorisées : celui qui n'a rien connu est ridiculisé. Il reste un *amma payyan*. Les adolescents qui se prétendent « modernisés » s'encouragent mutuellement. La tradition qui voulait que le célibataire soit assimilé au *brahmacari* (l'apprenti-ascète) perd de sa crédibilité en milieu urbain et l'expérience sexuelle fait désormais partie du « devenir-homme ». Or le préservatif a du mal à s'assimiler à ce « devenir homme » : peut-être empêche-t-il les MST, mais un homme qui s'éprend d'une femme convenable (c.-à-d. d'une femme mariée ou d'une fille qui n'a jamais eu de relations avant lui, donc qui n'est pas susceptible de transmettre le VIH) n'en a pas besoin. La capote est réservée à celui qui ne parvient pas à convoiter une compagne issue de la bonne société et qui doit se contenter de fréquenter les

[139] Ce type d'études CAP ou RAP ne fait qu'augmenter avec l'essor de l'épidémie.

prostituées ou les femmes de mauvaise engeance. Cette représentation masculine de l'utilité sélective du *nirodh* renvoie à la conception arbitraire du « groupe à risque » qui alimenta durant les dix premières années les stratégies nationales de prévention contre le sida. La désignation arbitraire de personnes réceptives à l'épidémie, « vecteurs » du virus, n'a pas seulement écarté artificiellement d'autres groupes sociaux du risque de contamination mais a incité parallèlement une frange sociale de la population se croyant indemne à voir dans le préservatif un instrument de protection révélateur de la piètre qualité des relations sociales de celui qui l'utilise.

Paradoxalement, ces préconceptions initiées par les responsables de la lutte contre le sida se sont diffusées au sein de la population au même moment où elles étaient vivement secouées par des études montrant qu'un pourcentage important de personnes séropositives ne comprennent pas comment elles ont pu être contaminées en étant mariées (Rao, 1996; Saghal & Anand, 1996). L'image du mari adultère qui transmet le virus à son innocente épouse devint le cliché type adopté par les campagnes de promotion (Sarkar, 1996; Satija, 1990). Bientôt la diffusion du sida dans les couches respectables de la société amena à circonscrire la figure du mari trompant sa femme avec une prostituée comme *l'événement élémentaire* de la situation tragique en Inde. Le préservatif fut tacitement présenté comme objet de honte[140], adopté par celui (ou celle) qui ne sait pas se contenir. Mais s'il n'est pas toujours prévisible d'avoir une relation sexuelle dans les heures qui suivent, cela signifie que celui qui le porte sur lui a planifié son acte. A ce titre, il mérite davantage le blasphème que celui qui, imprévisible, renonce à toute précaution. En dépit des nouveaux angles d'approche des campagnes de prévention, la sexualité y est loin d'être banalisée et reste assimilée à la perversion dès qu'elle franchit les limites du mariage.

Dans une autre perspective, des rapports de force et des situations de « non-dit » empêchent les individus de maîtriser leur sexualité. Des femmes, mais aussi des hommes. Les célibataires qui développent des relations sexuelles avec des femmes mariées et plus âgées disent qu'il est difficile d'utiliser un préservatif avec ces « épouses infidèles »; ces dernières se préoccupent moins du danger de contamination avec un jeune homme « correct », ou « encore innocent », pas plus qu'elles ne s'inquiètent d'être enceinte. Dans ces conditions, la femme est en position de force pour convaincre le jeune homme de la futilité de recourir à une protection qui de surcroît gâche le plaisir alors qu'elle, la femme mature, possède déjà la maîtrise d'autres moyens de contraception : soit en ayant adopté une méthode de stérilisation définitive (tubectomie, laparoscopie) soit en utilisant une autre méthode temporaire (stérilet, pilule, médications traditionnelles). Ainsi, face à une épouse « expérimentée », les jeunes hommes ne détiennent pas le pouvoir de la négociation. Il en va de même avec les maris homosexuels ou bisexuels reconnaissant presque tous qu'ils ne portent jamais de préservatifs avec leur épouse. Ce serait engendrer le doute auprès de leur femme qui ne comprendrait pas la raison de cette protection. C'est également ce qu'affirment les hommes ayant des maîtresses et ceux qui fréquentent des prostituées : « comment puis-je suggérer une protection à mon épouse qui n'a pas lieu d'être au sein d'un couple normal ? ». A situation identique, une femme n'est pas davantage en mesure de proposer le préservatif. Cela signifierait qu'elle doute de la fidélité de son mari ou - chose impensable ! - qu'elle reconnaît avoir une relation extramaritale. Mais est-on contraint d'évoquer les MST ou le sida quand on requiert le préservatif ? Oui : là se situe le problème. Car d'après les femmes et les hommes interrogés, le *nirodh* est exceptionnellement assimilable à un moyen de contraception[141] : les hommes préfèrent le coït interrompu dans un premier temps et encourageront plus tard leur épouse à se faire stériliser (Jejeebhoy, 1993). Si quand bien-même le préservatif est utilisé, ce n'est que pendant la période fertile et durant les règles pour éviter toute souillure rituelle. Les femmes mariées qui s'adonnent à la prostitution sont quasiment toutes stérilisées et à de rares exceptions près tiennent un raisonnement concourant à l'usage systématique du préservatif seulement quand elles ont leurs menstrues. Quoiqu'il en soit, c'est la notion de confiance qui est en jeu : mieux vaut ne rien dire, ne

[140] Des slogans stimulent « Si vous ne pouvez pas rester fidèles, alors utilisez le nirodh ! ».
[141] Il le fut à une époque mais plus maintenant.

rien avouer. « Évoquer le préservatif, c'est aller au devant des ennuis dans le ménage », confiait un jour une paisible femme au foyer ne voulant pas que sa double vie soit découverte. Le risque d'être contaminé, toujours considéré à l'aube du XXIè siècle comme « très éventuel », est moins primordial que le risque de se faire identifier comme une personne socialement indésirable, une épouse indigne, une prostituée. De la même manière, les femmes en situation de précarité financière qui choisissent de remédier à leur crise économique en se prostituant réfléchissent moins sur les conséquences sanitaires à long terme d'un acte sexuel non protégé que sur les problèmes sociaux liés à leur besoin d'argent du moment (nourrir ses enfants, soins médicaux à payer etc)[142].

* *
*

Suite à ces réflexions, on est en droit de s'interroger sur la politique visant à promouvoir le préservatif sans prendre en considération les pressions sociales discutées plus haut. Certes cette politique, quand bien-même entâchée de préjugés moraux, constitue un pas en avant par rapport aux tendances encore disséminées dans le pays à ne pas encourager le *nirodh* et à lui préférer l'abstinence, mais on ne peut la concevoir comme suffisante. Il ne s'agit pas non plus de s'arc-bouter à des alibis culturels laissant imaginer une incompatibilité entre la culture indienne et la culture du nouvel « *Homo-preservativus* » : il y aura toujours des réticences sociales et culturelles émanant de certaines personnes et de certains groupes mais tout laisse à penser que les programmes de prévention promouvant le préservatif parviendront à une meilleure acceptabilité générale une fois la sexualité entendue comme un fait social total. C'est dire que la prévention dans le sens large ne peut plus se contenter des messages, des affiches et des formules faisant acte de consigne comportementale. Les projets de prévention, s'ils veulent élargir leur portée et garantir une meilleure « efficacité », ne peuvent se penser indépendamment des conditions d'existence et des contraintes de vie dont celles en relation avec le mariage et la mobilité ont été dépeintes au cours de ce travail. A l'image de ce que nous avons tenté de faire en nous restreignant à deux facteurs discriminatoires (pratiques de mariage et mobilité assortie d'une recherche d'émancipation), il apparaît urgent de continuer à repérer les domaines prioritaires et les situations de vulnérabilité afin d'envisager un réaménagement des pressions et des contraintes sociales qui nuisent à la mise en place des actions de prévention au sens large. En écrivant ces mots, je pense notamment à la contradiction flagrante, qui semble échapper aux yeux des acteurs de la lutte contre l'épidémie tant elle est pourtant évidente, entre l'absence de responsabilité inculquée à l'adolescent dans sa famille et la nécessaire responsabilisation que demande une adhésion réfléchie aux mesures de prévention. La continuation d'un tel projet est ambitieux mais a-t-on le droit d'en faire l'épargne une fois mis en avant l'inanité des stratégies de communications-marketing qui abreuvent les campagnes de prévention indiennes, tyraniquement ensemencées par des organisations internationales ?

[142] Ajoutons que rares sont les hommes à prendre l'initiative pour mettre le préservatif. La crainte du ridicule face à une prostituée institue une entrave à la protection sexuelle : plusieurs de nos interlocuteurs reconnaissaient qu'ils n'osaient pas mettre de leur propre chef une capote. Ils avouent qu'ils auraient été bien embarrassés si on le leur avait demandé. On est aussi en droit de se demander si le préservatif peut devenir objet de fantasme ? Car, au bout du compte, cela faciliterait son usage. Une seule personne dans notre échantillon a tenté d'assimiler *plaisir et prévention* avec ses compagnes : Tambu (07) utilisait des préservatifs fantaisie de couleurs différentes, rayurées. Il affirmait que certaines capotes lubrifiées avec des formes et une surface plus ou moins lisse ajoutent au désir du partenaire. Le goût et l'odeur également : avec une de ses cousines il essaya des *nirodhs new look* et se rappelle que celle-ci lui apprécia les jeux sexuels que de tels préservatifs autorisaient. Mais cette possibilité d'associer prévention et désir peut-elle être généralisée dans le contexte indien ? Le cheminement risque d'être long pour y parvenir.

Conclusion

Au cours de ce travail, deux phénomènes clairement établis en Tamil Nadu nous ont servis de lignes directrices : une recrudescence de la mobilité spatiale se traduisant par une émancipation sociale à la fois ambiguë et controversée d'une part et d'autre part un ensemble de contraintes et de pratiques matrimoniales génératrices de désordre et de conflit. Le dénominateur commun à ces deux phénomènes est l'isolement social conséquent, généralement aggravé par une mise à l'écart d'une personne ou d'un ensembles d'individus. Ces constats dont la visibilité sociale n'apparaît pas au premier abord ont été étayés par de nombreux exemples anthropologiques puis érigés en hypothèses susceptibles d'attester la genèse de situations de vulnérabilité au regard de l'épidémie. Loin d'être indépendantes, les deux variables apparaissent inextricablement mêlées dès lors qu'on les aborde sous plusieurs angles (motifs d'un éloignement de la parenté, stratégies matrimoniales différentielles au sein de la famille, précarité socio-économique induisant des choix alternatifs, rapports de pouvoir entre générations et entre sexes, inégalité de genre) et c'est de leur rencontre qu'émerge un faisceau de forces sociales susceptible de favoriser la transmission du sida.

Partant des implications sociales de la mobilité spatiale et des pratiques matrimoniales, la mise en évidence des formes de sociabilité autour de la sexualité constitue un temps fort de notre investigation. Appréhender le mariage comme une « pratique à risque » revient en effet à envisager sous un angle nouveau les dangers de contamination par le VIH dans un contexte culturel où d'ordinaire la famille, le système des castes et l'alliance représentent les matrices régulatrices d'une société où le rappel à l'orthodoxie demeure associé à la meilleure des préventions envers les maladies sexuellement transmissibles. Cette perspective d'approche incite à clarifier ce qui semble être un *a priori* dans les recherches en cours sur le sida en Asie. On insiste en effet, en ces temps d'épidémie, sur la levée d'anciens tabous en matière de sexualité et sur ce que l'on pourrait appeler le « réveil sexuel » d'une frange de la population, en particulier les jeunes adultes. Se met alors artificiellement en place une société où se confrontent « deux moitiés », l'une s'acheminant vers une autonomie relative assortie d'un relâchement des moeurs et l'autre restant fidèle à une tradition pure et dure prônant l'ascétisme sexuel, si ce n'est un bon usage de la sexualité dont le rapport avec une branche de la mystique hindoue (le tantrisme) est valorisée dans les anciens textes sanskrits [143].

On est fortement en droit de douter de cette opposition puisant ses sources dans une histoire reconstruite qui sélectionne ses références. Afin d'éviter cet écueil, mon propos ne fut pas d'opposer les valeurs traditionnelles familiales à une tendance à la libéralisation des moeurs mais au contraire d'examiner en quoi lesdites valeurs « traditionnelles » sont génératrices de perturbations sociales et concourent « paradoxalement » à l'émergence de situations de multipartenariat induisant des probabilités supplémentaires de vulnérabilité individuelle et sociale. L'une des hypothèses en filigrane dans la recherche était que les « aspirations individualistes » qui, au demeurant, n'ont rien à voir avec ce qu'en Occident nous dénommons de la sorte, sont la conséquence directe de l'imposition traumatisante d'une certaine façon de concevoir les rapports sociaux conventionnels répondant à une primauté du groupe sur l'individu (logique de l'alliance, dynamique de

[143] Pour mémoire : la maîtrise de l'énergie sexuelle peut se sublimer en énergie spirituelle grâce à des exercices corporels (yoga) et permet d'accélérer le chemin de la délivrance (du cycle des vies).

structurations des relations familiales, idéologie de la « bonne sexualité »). Un autre constat, qui se révéla récurrent au cours de mes déambulations ethnographiques, est qu'une frange non négligeable des jeunes adultes se voit *imposer* un isolement social et familial, y compris dans le cadre-même du mariage décidé d'après les canons de l'alliance. Cette même population[144] perçoit également l'éthique conventionnelle régissant les relations sociales entre individus de classes ou de castes différentes comme des formes de coercition assujettissantes. S'il reste aventureux de parler d'un bourgeonnement d'aspirations individualistes « à l'occidental », on est en droit d'évoquer un processus d'individualisation qui s'exerce à divers degrés, parfois paradoxalement au dépend de la personne ou d'un groupe de personnes. Dans ce cas, ces derniers sont confrontés à des situations de marginalité et d'exclusion qui suscitent de nouvelles dynamiques de vulnérabilité vis-à-vis de l'épidémie.

En somme, l'identification de configurations sociales de prime abord éloignées de la problématique du sida montre le rapport « insidieux » entre des phénomènes sociaux propres à un cadre culturel déterminé et la transmission accrue de l'épidémie. L'identification de tendances sociales génératrices de risque permet de saisir l'importance à ne pas aborder la thématique du sida en se focalisant sur des questions, bien qu'essentielles, se limitant à l'usage du préservatif, aux pratiques et comportements sexuels des acteurs sociaux à travers leur démarche individuelle. Le repérage de marqueurs sociaux fait voir la nécessité de creuser plus en amont et d'observer les dynamiques sociales qui conditionnent *in fine* les comportements sexuels.

En guise de conclusion, on ne se propose pas de mettre un point final à une recherche dont la visée exploratoire mérite de s'étendre en d'autres lieux du sous-continent indien mais plutôt d'envisager succinctement trois ordres de réflexions en se référant à l'occasion à des travaux réalisés hors du continent asiatique. Le premier aborde la signification symbolique de la sexualité au temps de l'épidémie. Le second entend confronter nos analyses à l'aune des axes prioritaires et des concepts sous-jacents qui orientent la politique de lutte contre le sida. Le troisième quant à lui suggère une approche interdisciplinaire destinée à renforcer et valider l'analyse anthropologique.

La contre-révolution sexuelle au temps du sida

Dans un article cinglant mais argumenté Praful Bidwai, un des analystes les plus notoires du monde contemporain indien, évoque les effets retords d'une société qui à la fois réprime et inhibe fortement la sexualité en même temps qu'elle l'attise à travers les media et les conditions modernes d'existence (Bidwai, 1994). Ce double phénomène apparemment contradictoire se retrouve avec une acuité particulière en milieu urbain mais il se diffuse également en milieu rural, quoique plus lentement. Les adolescents soumis à des sollicitations diverses éprouvent du mal à se situer entre les modèles hérités de la famille, de la parenté et de la caste (Gangrade, 1988; Anthony & Chiland, 1978) et ceux qui proviennent de l'extérieur. L'influence de ces derniers modèles issus « du dehors » peut seulement provenir d'une visualisation par le truchement des media ou tout simplement d'un vécu *affectivement* éprouvé: un vécu concret qui amène les nouvelles générations à se déplacer plus fréquemment, à interférer davantage avec la société dans son ensemble, à prendre conscience que l'univers social ne se restreint pas à leur milieu originel, à réaliser finalement que le choix existe au-delà de la contrainte. Pour n'en citer que quelques uns : les pèlerinages touristiques, l'accès à une activité extrafamiliale (sportive, culturelle, lucrative), les relations collégiales et la complicité qui se révèle entre individus partageant les mêmes déboires font partie de ces vécus. Ils constituent autant de temps forts perçus par les jeunes adultes comme des moments de rémission des contraintes familiales susceptibles de concourir à une émancipation sociale.

[144] Qu'il est impossible de rassembler sous l'étiquette grossière de « groupe à risque » car elle rassemble des individus forts différents.

Or c'est de cette confrontation entre le modèle prôné par la famille (avec sa logique de reproduction de ses valeurs, de canalisation des rapports sociaux) et les « tentations[145] » de l'extérieur que naissent des conflits ardus à gérer. La mobilité spatiale facilitée par la banalisation des transports en commun ouvre la porte à de multiples interactions sociales alors que simultanément la perspective (destin ?) d'un mariage arrangé stimule les opportunités de rencontres avant l'alliance. Mais l'individu n'oublie pas pour autant son origine, son appartenance familiale et culturelle qu'il continue à chérir. Durant cette période décisive avant le mariage où le célibataire est considéré non pas dans une période « entre-deux » comme l'indique l'expression de Glowczesci (1995) mais comme un être foncièrement immature puisqu'il ne remplit pas encore son « oeuvre sociale » (avoir une famille, réussite professionnelle, assurer la protection des siens), tout est fait dans les moments conflictuels pour lui rappeler son inexpérience, ses penchants absurdes, son individualisme irraisonné et lui rappeler par conséquent son devoir d'allégeance envers les aînés qui savent. Et ce avant qu'il ne commette un impair ou une faute irréparable qui mette non seulement sa propre personne en difficulté mais également son entourage immédiat. Famille en péril, individu en danger : l'un ne se dissocie pas sans l'autre.

Or c'est précisément à l'entrecroisement de ce double conflit (intérieur et avec les autres) ressenti avec une certaine anxiété par les générations sexuellement actives que reste solidement ancrée la notion de moralité. Elle signifie que le désir non contrôlé de l'individu est foncièrement considéré comme quelque chose de « mauvaise augure » (Dutta, 1991). Au cours de nos enquêtes il fut édifiant de constater autant dans le discours que dans les pratiques sociales observées à quel point la sexualité en dehors du mariage restait assimilée à un acte de transgression, y compris par ceux qui la vivent ou l'ont expérimentée : « On fait tout en sachant que c'est mal ». La culpabilité va grandissante avec le temps : hommes ou femmes mariés qui connurent une relation intime avant leur union expriment plus tard leurs remords d'avoir succombé à une tentation, d'avoir donné libre cours à une sexualité débordante que l'Homme véritable est censé maîtriser.

Comme il fallait s'y attendre, le sida réactualise les discours extrémistes entre ceux qui prônent une adhésion à des valeurs conventionnelles et les autres, encore minoritaires, qui essaient d'adopter un discours tolérant dénué de jugement de valeurs. Tout laisse penser que la confrontation en est seulement à ces débuts : en ce sens, je me range auprès d'auteurs comme Sudhir Kakar (1996) qui estiment que le fossé entre les deux tendances n'a pas fini de se creuser et sera au coeur de violents affrontements entre traditionalistes et partisans d'une société où la sexualité ne doit pas se réprimer de façon aussi systématique. Ces affrontements trouvent d'ores et déjà leur expression dans les quartiers urbains enquêtés où l'épidémie de sida, symbole de promiscuité sexuelle, fait figure d'épée de Damoclès. Si la conception populaire admet que d'innocents enfants et épouses puissent en être victimes, force est de reconnaître que le discours à l'ordre du jour accuse avec une violence inouïe : la plupart des personnes contaminées n'ont que ce qu'elles méritent. Autant de tergiversations qui évoquent la « difficile révolution sexuelle » (Tejpal, 1996), l'« impossible révolution sexuelle à l'heure du sida » (Joshi, 1995) et de façon plus concise la « contre-révolution sexuelle (Bidwai, 994).

La banalisation du recours à la prostitution chez les jeunes adolescents est révélatrice de cet état de fait. Outre le désir de trouver quelqu'un avec qui l'on peut avoir une relation sexuelle en toute facilité, les jeunes hommes affirment que visiter une prostituée est un moyen de tester leur capacité à accomplir une performance sexuelle. Une sorte de test avant le mariage. Mais c'est aussi un moyen d'éviter de « souiller » une fille décente, une femme « comme il faut » : autrement dit celle que l'on espère épouser. S'ajoutent l'acrimonie et la violence dans les rapports conjugaux : on entend dire de la part des jeunes Tamouls et des hommes mariés que faire l'amour est plus drôle (*fun)* ou plus excitant (*exciting)* quand la femme est en colère, quand la rage la sort de son inertie. Peu apprécié chez les femmes, cet adage des temps modernes trouve sa laborieuse justification dans les pratiques, à en croire la fréquente tendance à assimiler rapport sexuel avec acte forcé et

[145] Car c'est bien le terme de tentation qui est évoquée dans les discours.

douloureux. Combien de jeunes personnes embrigadées dans le commerce du sexe m'ont évoquées les sinistres agissements d'une bande de trois à cinq étudiants ou hommes mariés qui louaient le service d'une prostituée pour un week-end, l'emmenait dans un lieu touristique et abusait d'elle collectivement jusqu'à ce qu'elle en crie de douleur et en perde connaissance. Sans aller jusque là, on pourrait mentionner les histoires étrangement communes partagées par de nombreuses épouses qui sont soumises à des « viols à domicile », à des rapports sexuels forcés sous la pression d'un mari ivre ou irresponsable et qui vous l'attestent en montrant les stigmates physiques de brûlures de cigarettes, d'hématomes et de blessures provoqués par le père de leurs enfants qu'elles n'osent plus appeler mari. De son côté l'homme se défend en évoquant au pire la promiscuité de sa femme qui profite de son absence pour aller forniquer ailleurs et au mieux l'absence de complicité de son épouse qui lui manifeste sa déférence plutôt que son attention mais n'est guère encline à montrer son désir sexuel. De même, il est reconnu que la majorité des jeunes femmes violées par un tiers[146] se voient la plupart du temps rejetées par leur propre famille, par leur propre mari et se retrouvent par une ironie du sort dans la prostitution. (National Commission for Women, 1998).

Que penser dans ces conditions de la plus grande tolérance de la femme à l'égard des relations extramaritales de son mari ? Que présumer parallèlement d'une meilleure acceptation des liaisons sexuelles hors du mariage en faveur de l'homme ? Ces deux tendances sont-elles le reflet d'une inégalité des rapports de sexe, de facteurs socioculturels autorisant une plus grande permissivité chez l'homme ou bien sont-elles de simples idées reçues ? Difficile à établir autant qu'à discerner. Mais force est de reconnaître que les hommes mariés et les célibataires s'arrogent une possibilité *exclusive* d'entretenir une relation sexuelle en dehors de l'institution du mariage alors qu'ils tolèrent très rarement la même chose pour leur amante, leur future épouse ou leur femme. Plus encore ils se déclarent prêts à délaisser cette dernière ou à intenter un divorce si jamais tel acte de « barbarie sociale » se produisait. Il est remarquable que le terme étonnant de « barbarie sociale » usité par une frange de la population masculine renvoie à la conception tamoule de la femme garante de la tradition, de l'épouse qui se situe au coeur de l'harmonie sociale de la famille et dont les actes et les pensées - plus que ceux du mari - infléchissent l'ordre cosmique, la santé et le bon déroulement des affaires familiales. Par contre les nombreuses femmes mariées semblent accepter plus facilement que leur mari les trompe tant que celui-ci continue à prendre soin de la famille et ne dilapide pas ailleurs l'argent du ménage. Ironie de prédestination ou froide lucidité d'adolescentes : des jeunes filles adoptent les mêmes idées en prévision de leur future union.

Mais ne nous y trompons pas. La différence dans le discours révèle une divergence dans les *stratégies* plutôt qu'une disparité de pouvoir entre la moitié féminine et la moitié masculine. La femme accède uniquement lors du mariage à la reconnaissance sociale et les risques d'être rejetée sont bien plus lourds de conséquences (discrimination, isolement, précarité matérielle totale) que les risques encourus de continuer à vivre avec un mari volatile avec toutes les humiliations et les possibilités de contamination sanitaire que cela implique. Il va également de soi que l'on ne peut se satisfaire d'un discours des femmes « contre elles-mêmes » et qu'il faut essayer d'en dégager les motivations dissimulées. A ce titre, on remarque qu'au-delà des considérations spécifiques à un sexe, ce qui compte par dessus tout c'est que l'événement ne se sache pas. Plus que la relation extra-conjugale en elle-même, l'activité sexuelle du partenaire en dehors du foyer conjugal ne doit pas s'ébruiter, auquel cas l'entourage contraindrait celui qui est trompé à réagir violemment car tout homme ou toute femme doit malgré tout veiller à la moralité sociale et sexuelle du conjoint : pour le bien du foyer comme pour le bien de la communauté de vie (parenté, espace de résidence). Dans le cas contraire, c'est la moralité de celui qui ne réagit pas qui est en jeu.

Le discours véhiculé est donc « fatalement » un discours normatif, essentiellement orienté sur l'expectative de l'entourage qui n'en attend pas moins. Mais dans la pratique, ce discours rigide et peu tolérant fait place et contraste avec une réalité quotidienne bien plus flexible régissant les rapports de sexe. Cette flexibilité se traduit dans les faits par des arrangements internes au sein du couple ou d'un cercle plus élargi d'intimes. Ces relations de compromis sont fonction d'une

[146] Le nombre aurait augmenté de 60% entre 1990 et 1994 d'après les sources du gouvernement.

hiérarchie de risques perçus : on feint d'ignorer pour ne par générer une situation conflictuelle susceptible de dégénérer en opprobre social si jamais elle éclate au grand jour. Ainsi, la sexualité se retrouve à un carrefour de préoccupations (sociales, économiques, culturelles et sanitaires) dont le risque de contamination par les MST ou le sida ne constitue pas forcément la priorité.

Ceci étant dit, une question essentielle vise à savoir comment est-il possible d'intègre ces considérations sociales dans l'analyse de la diffusion de l'épidémie et dans la recherche des mesures adéquates pour combattre l'épidémie. Cela implique de passer en revue de façon critique les concepts envisagés par les acteurs de lutte anti-sida afin de déceler les formes de compatibilité ou d'incompatibilité entre logiques institutionnelles et logiques des populations. C'est sur quoi je vais me pencher maintenant.

Questionnements autour de la diffusion de l'épidémie

Établie sur une démarche scientifique qui implique une analyse approfondie des dynamiques actuelles de la société tamoule, la présente recherche est d'autant plus à même de s'interroger sur la portée pratique des résultats, tant il est vrai qu'il n'y a de bonnes applications de la recherche que sur la base d'une solide recherche fondamentale. Ainsi somme-nous amenés à nous demander *in fine* dans quelle mesure et sous quelle forme la prévention devrait-elle prendre en compte les situations à risque que nous avons identifiées ? Comment peut-elle aller plus loin que les consignes comportementales habituelles délivrées dans les messages préventifs (solidarité et amour familial, abstinence, préservatif). Dans quels domaines prioritaires et de quelle manière peut-on prendre en compte les situations de vie de ceux à qui on s'adresse ? Comment envisager en particulier un réaménagement des pressions et contraintes sociales qui s'exercent sur la population étudiée ici, une population qui rappelons-le connaît une forme d'isolement social et familial particulière, et donc pour qui les messages habituels centrés sur l'harmonie familiale sont totalement inadéquats ? C'est certes une façon ambitieuse de poser la question de la prévention mais peut-être la seule qui puisse permettre de sortir de l'impasse dans laquelle se trouvent des approches exclusivement centrées sur des stratégies de communication et de marketing social comme l'illustrent parfaitement les travaux de ma collaboratrice Mrs. G. Gunavathy[147]. Loin de répondre à tous ces questionnements, je vais tenter de proposer ici quelques pistes à la lumière d'études accomplies en d'autres lieux que celle réalisée avec notre équipe en Tamil Nadu.

Commençons par le début : percevoir la sexualité à travers les rouages socioculturels et les miasmes de la société contemporaine relève ni de l'audacieux ni du scoop scientifique mais d'une démarche minutieusement organisée. Toutefois je reste conscient que la portée d'une étude qui remet partiellement en cause l'universalité de quelques uns des fondements de la société[148] risque fort de se heurter aux réticences culturelles des institutions publiques et de certains milieux conventionnels qui préfèrent cantonner les campagnes de prévention à ce que tout le monde sait déjà (ou croit savoir), donc à des actions qui ne dérangent pas et ne modifient en rien les valeurs accordées aux notions de famille unie, de générations « synchrones », de mariage idéalisé, d'alliance réussie, de solidarité sociale. Or en commun accord avec mes collaborateurs de Madurai, Coimbatore et Chennai nous avons justement tenté de démontrer que la diffusion de l'épidémie par voie sexuelle dans le pays Tamoul, et peut-être par extension dans le sous-continent indien ne découle pas seulement de la remise en cause de ces valeurs. D'une part ces composantes *idéalisées* n'ont jamais été uniformément partagées par toutes les franges de la population et d'autre part elles sont elles-mêmes génératrices de risque. En conséquence, la diffusion du sida est étroitement liée à des facteurs internes propres à la culture indienne. Ce qui ne veut pas dire que l'épidémie serait

[147] G. Gunavathy, Perception and social reappropriation of the prevention messages used for the struggle against the epidemic in Chennai, rapport ANRS, septembre 1998 (Annexe du rapport Frédéric Bourdier).

[148] Ou plutôt l'image donnée d'une société idéalisée, à tout jamais imaginaire.

réduite à néant si ce dynamisme du dedans n'existait pas. Cela signifie seulement que la pandémie y trouve un terrain favorable et possède de fortes chances de se diffuser rapidement si l'on renonce à s'attaquer aux racines sociales, culturelles et économiques générant des situations de vulnérabilité collective et individuelle.

Mais à l'intérieur de ce contexte, il s'agit moins d'envisager « intégralement les comportements selon un schéma de cause à effet, mais davantage de rendre compte de ce qui se joue dans les situations étudiées », conformément à ce qu'avance Van Campenhoudt à propos d'études en Europe et en Afrique (1998). Il est par conséquent inutile de construire des modèles théoriques intégrant la totalité des facteurs déterminants (anthropologiques, psychologiques, démographique, etc.) comme certains l'ont tenté (voir Barnett *et al.,* 1994) car toute élaboration de modèle conduit à une impasse, les facteurs en question n'étant jamais pertinents *a priori* mais seulement dans la *relation* même; c'est la *situation* dans son ensemble, comme configuration particulière de facteurs et comme processus spécifique, qu'il faut considérer à partir d'outils théoriques qui vont droit à l'essentiel (Van Campenhoudt, 1998). C'est ainsi par exemple qu'en différents milieux urbains des réseaux « intimes » de prostitution générés par les femmes elles-mêmes se révèlent être une « mesure » palliative intentée par des personnes isolées et endettées soucieuses d'éviter une prostitution de type carcérale (Bourdier, 1998b). Une forme de prostitution peut cacher la menace d'une autre, et si l'on ne comprend pas la relation de dépendance que génère un endettement envers un prêteur d'argent, ni le rôle échu à la femme dans le remboursement d'une dette familiale, d'ailleurs pas forcément contractée par elle, on risque fort de passer à côté des logiques de multipartenariats sexuels qui en sont les conséquences.

L'Inde surprend et irrite : en dépit de l'énorme mobilisation humaine, du remarquable potentiel intellectuel à chaque différents niveaux d'intervention (Ramalingasawmi, 1992 & 1993, Poitevin, 1988; Sahini, 1993 & 1996) et des capacités d'innovation des acteurs engagés dans la lutte (Naik, 1994; Chaudhuri, 1995, Menon, 1997; Nanboodiri, 1997), il est tout de même stupéfiant que les propos initiaux et toujours actuels en 1998 qui sous-tendent la prévention du sida relèvent de formes idéologiques préétablies et consensuelles, par conséquent remises en question par très peu de personnes. L'idée que des groupes sociaux aux contours parfaitement définis sont les victimes prioritaires de l'épidémie (un progrès : on ose moins parler de coupables à l'heure actuelle) conforte la frange de la société qui détient le pouvoir d'organiser, de référer, d'agir et d'orienter les politiques de lutte. Il existe quelques rares ONG autonomes proposant une vision élargie de la prévention et des mouvement alternatifs avec les organisations communautaires (*community based organizations*) mais on a vu dans le second chapitre tout le mal que ces dernières ont à s'instituer en porte-parole des populations qu'elles représentent et les multiples difficultés qu'elles éprouvent à constituer une forme de contre-pouvoir dès lors qu'elles sont récupérées par des ONG puissantes dont elles deviennent rapidement dépendantes. En somme le consensus établi autour du concept inepte de groupe à risque facilite le débat mais l'annihile également. On sait désormais les limites et les dangers de douze années de politique de prévention reposant sur une attention quasi-exclusive de groupes déjà discriminés : pauvres, intouchables, prostituées, camionneurs, enfants des rues, femmes... avec une liste qui s'allonge au fur et à mesure que l'épidémie croît.

Conjointement à cette quête éperdue de boucs émissaires, on est en droit de s'étonner qu'un écrasante proportion des intervenants de la politique de lutte contre le sida en Inde reste convaincue que la sexualité est une affaire de contrôle de certains groupes plus volatiles que d'autres : les individus bien éduqués, de bonne famille, ayant accès au savoir et respectueux de l'orthodoxie n'ont pas à s'en faire. L'épidémie a peu de chances d'être dans leur camp. Quant aux autres, masses inorganisées et ignorantes, il suffit de les éduquer, de les responsabiliser, de leur faire passer des messages simples et concrets afin de les contraindre à changer de comportement sexuel, au pire d'adopter un préservatif s'ils sont incapables de se maîtriser. Certes, les choses ne sont pas énoncées aussi crûment, mais l'application des programmes orientée sur des populations spécifiques dévoile sans ambiguïté ces idées latentes.

En contrepoint, s'affirme l'idée que tout le monde n'est pas égal face à l'épidémie. Ceci redouble de vérité dans les pays du sud. Paul Farmer l'a amplement développé en Haïti (1992) et a montré en quoi l'épidémie apportée pas les riches touristes homosexuels américains atteignait en majorité les pauvres. L'association entre pauvreté et sida n'est pas systématique en Inde mais elle relève d'une forte tendance. Dans l'avenir on peut supposer en toute légitimité que l'épidémie va toucher en majorité une partie de la population démunie puisqu'on observe déjà que la tuberculose est la principale maladie opportuniste dans le sous-continent. Or ce lien déjà évident entre sida et tuberculose est lourd de signification puisque la pathologie contagieuse due au bacille de Koch se développe dans des contextes de pauvreté et en engendre d'autres. Il faut donc savoir faire preuve de lucidité et comme le rappelle Jean Paul Moatti reconnaître que « le légitime refus de la notion de groupe à risque par crainte de discrimination (...)(peut) avoir pour effet pervers de retarder la mise en place d'actions ciblées de discriminations positives vers ces personnes » (1998). En d'autres termes, en minimisant l'exposition accrue de certaines personnes envers le sida, ne favorise-t-on pas un laisser-aller au niveau des interventions et n'augmente-t-on pas leur vulnérabilité ? Est-il alors possible d'envisager en Inde - et de quelle façon ? - le concept de discrimination positive[149]comme cela est le cas en Asie du sud-est à Bali (Fajans *and al*., 1995) et en Afrique (Campbell, 1991; Pickering, 1992; Desclaux, 1996; Schopper, 1997) vis-à-vis des prostituées, ou bien en Amérique du nord et en Europe vis-à-vis des homosexuels et des usagers de drogue intraveineuse ? Si l'on suit cette hypothèse, il convient de redoubler de vigilance, de reconsidérer le problème à sa base et de se rappeler que dans une société indienne fortement compartimentée des phénomènes de réappropriation sociale risquent d'intensifier une discrimination déjà en place. Rappelons également que plusieurs de ces « groupes à risque » comme les camionneurs, les habitants de slum et certaines femmes dans la prostitution en ont assez d'être les récipiendaires prioritaires des campagnes de prévention et refusent d'entendre parler du sida tant qu'on l'associe à leur nom, à leur profession, à leur pauvreté[150]. Au préalable le concept de groupe doit être précisé : il serait davantage pertinent de mettre en évidence des unités humaines significatives plus fines et d'analyser comment s'élaborent des réseaux sociaux susceptibles de se transformer en réseaux épidémiologiques. Par la suite, tant qu'il est encore temps, tant que la communication réciproque relève du possible, les approches doivent s'effectuer avec tact et considérer les conditions matérielles et symboliques responsables des situations de vulnérabilité. Suite à cette identification, les messages, censés faire écho aux préoccupations des populations, seraient davantage appropriés et devraient être renforcés par une prise en charge pour ceux qui en expriment le besoin. Ces message qui ne seraient pas de simples consignes comportementales mais des clarifications sur des contextes de vie exposant davantage l'individu à l'épidémie s'adresseraient alors à des situations et non pas à un ensemble de personnes dont l'individu ne s'identifie pas. Il serait dommage de sous-estimer la capacité des personnes à discerner ce qui les concerne (et c'est là l'essentiel) : à partir de ces repères, il s'agit de suggérer des clés leur permettant soit de réagir eux-mêmes soit d'être pris en charge[151]. J'insiste sur cette alternative méritant que l'on s'y arrête car elle introduit un concept anglo-saxon très à la mode qui est celui d'*empowerment*.

Empowerment : littéralement devenir plus « puissant ». Le terme est difficilement traduisible en français. Il signifie l'inverse de la vulnérabilité et prône l'idée que l'individu est capable de s'en

---

[149] Dans la *Théorie de la justice* réclamée par John Rawls pour assurer une équité verticale, il s'agit de traiter différemment des individus différents afin de réduire les écarts entre les plus démunis et le reste de la population, en mettant en place une discrimination positive avec des efforts et des ressources plus importants destinés aux personnes sans soutien (migrants, prisonniers, femmes abandonnées, etc.).

[150] En faisant nôtres les réflexions d'Olivier de Sardan (1995 : 56) à propos des programmes de développement en général, on ne saurait trop déplorer que les responsables de la lutte contre le sida oublient facilement que si les gens n'agissent pas comme on s'attend à ce qu'ils le fasse, c'est parce que les attentes qu'on a à leur égard sont fausses. De même, ajoute l'auteur, pour que les gens fassent ce qu'ont leur dise, il faut qu'ils aient de bonnes raisons de le faire.

[151] Des institutions dénommées *Human right offices* prolifèrent dans l'ouest du Sri-Lanka. Ce sont des bureaux d'aide assurant la jonction entre les instances gouvernementales supérieures et la population. Un type de service social efficace inexistant en Inde ou en tout cas très peu développé.

sortir par lui-même. Ce vocable très à la mode fait fureur dans le domaine de la promotion des femmes et s'emploie désormais comme passe-partout (De Bruyn, 1992; Caldwell, 1995). Dans le cadre de l'épidémie, une tendance générale des ONG comme celle du gouvernement est d'insister sur le fait que les gens « à risque » doivent faire l'effort de s'en sortir. Ces populations, ces groupes considérés inégaux de par leur situation (éducation manquante, faible capital culturel, voire anomie sociale pour certains) ont en plus de particulier d'être durs à convaincre, obstinés dans leur déchéance et peu ouverts aux dialogues constructifs. Les moyens destinés à mettre en oeuvre les processus d'*empowerment* sont divers dans la mesure où chaque ONG ou institution a ses propres réseaux, sa propre méthode d'agissements, sa propre idéologie (souvent influencée par des organisations étrangères ne connaissant pas grand chose de l'Inde) et sa propre manière de faire. Il n'en reste pas moins que la logique qui sous-tend cette idéologie de *l'empowerment* est des plus pernicieuses. Elle revient à dire que les gens à risque ou vulnérables sont quelque part responsables de leurs propres misères et qu'il faut qu'ils contribuent à s'aider eux-mêmes, quitte à leur donner un coup de pouce au début. Or si l'on remémorise les descriptions ethnographiques présentées dans cet ouvrage, on ne peut que rester choquer face à de telles assertions. Comment une personne rejetée des siens et projetée dans une société où elle ne connaît personne peut-elle réagir seule ? Comment une femme isolée avec ses enfants peut-elle se défaire des réseaux mafieux qui la forcent à se prostituer ? Comment un individu « au bout du rouleau » est-il en mesure de refaire surface sans assistance ? On pourrait multiplier les exemples à l'infini.

Ceci pour rappeler qu'avant d'utiliser un nouveau concept comme celui d*'empowerement*, il s'agit de l'épurer. Ce qui n'a pas été fait en Inde à propos du sida, à notre connaissance, où tout le monde se galvanise du mot-clef ouvrant la porte aux financements des bailleurs étrangers. Comme l'a fait remarquer Amartya Sen le prix Nobel d'économie en 1999 à propos du marché de l'embauche, il y a une certaine cruauté de prôner la responsabilité alors qu'il est presque impossible pour certaines catégories de travailleurs de trouver un emploi[152]. La remarque demeure la même à propos du développement en général et de la réceptivité de certains face à l'épidémie : il est en effet absurde de parler d'*empowerment*[153] sans tenir compte de la précarité affective, sociale, économique et intellectuelle des personnes concernées. Le critique ne s'arrête pas là. Car il a été constaté en Inde qu'une fois certaines personnes parvenues en dépit de tout à cet *empowerment*, elles sont considérées comme dangereuses. Tel est le cas des ex-prostituées qui ont réalisé un travail extraordinaire en formant un comité national (*National Commission for Women*) non abolitionniste mais luttant contre la discrimination, la prostitution des mineures, l'exploitation des parents et les droits de reconnaissance légales d'organisation de prostituées : les membres du comité se retrouvent maintenant marginalisées car trop vindicatives, incontrôlables et excessives dans leurs demandes.

Un autre propos qui mérite attention est la notion de culture sexuelle en Inde[154] qui s'inspire en même temps qu'elle se démarque d'une sexualité à l'africaine développée dans les thèses initiées par un groupe de démographes (Caldwell *et al*., 1989; Caldwell, 1995). Très brièvement résumé,

---

[152] Alternatives économiques, décembre 1998.

[153] Par ailleurs, l'*empowerment* ne correspondrait-il pas une forme de désistement de l'État ? En ce sens il répondrait à une certaine idéologie capitaliste prônant les valeurs que l'on sait. L'adhésion du scientifisme vulgaire à ce concept serait révélateur d'une phase historique et donc tout à fait dans la « mouvance » intellectuelle du phénomène de globalisation où chacun doit produire, maximiser ses efforts et s'en sortir seul.

[154] Alors qu'il existe un foisonnement de la recherche médicale sur la sexualité, elle reste dans l'analyse sociale un domaine ambigu, épineux et les propos à son égard ont du mal a sortir d'une rhétorique classique qui ose peu et n'apprend rien de nouveau. La sexualité en Inde relève du privé et si l'on accepte les scénarios culturels du discours dominant, toute remise en question d'une réalité arbitrairement construite devient alors objet de suspicion. Une autre idée reçue en Inde est que la spécificité culturelle dans le domaine de la sexualité est si forte que les études entreprises ailleurs ne peuvent rien apporter, si ce n'est en contrepoint comme celles de Caldwell. Au contraire, une simple comparaison avec la pensée grecque classique nous fait voir des analogies surprenantes (Foucault, 1990) : l'existence d'une énergie sexuelle débordante qu'il s'agit de contrôler et une immoralité différenciée pour la femme (quand elle est active et demandeuse) et pour l'homme (quand il est passif et influençable).

disons que le système culturel africain tend à augmenter le nombre de partenaires sexuels du fait de la valeur accordée à une haute reproductivité et une fertilité importante. A l'égard de la sexualité, les auteurs insistent sur la faiblesse des liens matrimoniaux, sur le peu d'importance accordée à la chasteté et la relative liberté dont bénéficient les jeunes hommes et les jeunes femmes. Il s'en suit que le système africain est particulièrement vulnérable à l'épidémie qui trouve un terrain favorable pour se développer en l'absence de garde-fous culturels. Les arguments sont minutieusement détaillés et conduisent à une généralisation de la vulnérabilité face à la transmission des MST dans toute l'Afrique subsaharienne. Plus tard Caldwell et Orubuloye (1992) apportent des nuances régionales et confèrent une dimension historique à l'épidémie en argumentant que la colonisation et la culture européenne ont sérieusement influé le système culturel africain « libéral » tel qu'il se présente actuellement. Dans la même lignée des auteurs mettent en avant la succession des alliances matrimoniales comme facteur aggravant la diffusion (Sadeokam & Nalwadda, 1997).

Il n'en fallait guère davantage pour que décideurs, politiciens, philosophes et moralistes indiens ajustent cette notion de culture sexuelle au contexte local et se l'approprient. Si la culture sexuelle indienne est a-sexualisée en dehors du mariage, il existait naguère une mystique de la sexualité qui prend ses sources dans les textes sanskrits où il était dit que l'énergie sexuelle peut être sublimée en énergie spirituelle. Elle est au service de la psyché et sert à l'accomplissement divin de l'homme. Aujourd'hui, elle en est réduite à un acte physique caricactural. Comme l'exprime un travailleur social hindouisant dans un article de presse récent : « la sexualité, une science sublime des *Vedas* est maintenant la caractéristique d'une culture dégénérée » (Menezes, 1997). S'il existe une tendance à la recrudescence d'une sexualité débridée, la thèse du complot venu de l'extérieur est tentante : l'évolution que prend la sexualité chez les nouvelles générations tient bien entendu à l'influence décisive de la mondialisation mais plonge ses racines dans l'invasion musulmane à partir du XVIè siècle, invasion qui a contribué à détruire la valeur accordée à la fidélité et la monogamie (Ahmad, 1976; Engineer, 1988 & 1994) et continue à promouvoir une promiscuité familiale en ce sens que l'Islam facilite la répudiation de la femme par le divorce oral (Kannabiran, 1994) et incite à refuser le planning familial (Khan, 1979). Les alliances ont commencé s'effectuer tôt durant la période d'invasion musulmane où les armées mogholes effectuaient des razzias dans les villages et violaient tout ce qui était violable. En ce sens, les institutions hindoues du mariage précoce et du *purdah* découlent de ces dangers mais ne sont pas intrinsèques à la culture sivaïste et vishnuiste.

Ce discours, créé de toute part avec des débris factuels racolés au hasard, est une déclaration non systématisée qui n'a guère de traces écrites. Mais c'est un discours diffus qui tient lieu de prédication, récupéré par des administrateurs, des politiciens et qui s'étend dans les couches sociales les plus diverses de la population. Mais en corollaire à cette notion de culture sexuelle qui ne peut trouver un terrain uniforme pour caractériser l'Inde entière, a été inventé la notion de sous-culture sexuelle. Très culturaliste par son entreprise, elle tend à montrer que chaque caste, chaque groupe social partageant un même ensemble de conditions de vie développent une culture sexuelle originale. Les extrapolations abondent vite : les intouchables comme les musulmans sont d'insatiables obsédés à en croire leur taux de reproduction et l'existence « honteuse » de la polygamie. Les populations tribales ne valent guère mieux. Honnis soient les groupes qui suivent le processus de *westernization* et participent à la dégénérescence de la culture sexuelle orthodoxe. Par contre les castes élevées qui suivent la voie brahmanique[155] et les castes sanskritisées peuvent redécouvrir la mystique sexuelle des *Vedas* et la vivre complètement s'ils renoncent au monde...

Inutile d'aller plus loin. On voit bien que cette « culturalisation » de la sexualité qui aboutit inéluctablement à une compartimentation hiérarchisée des catégories de population ne mène à rien dans une perspective de prévention, hormis le fait qu'elle est aisément contredite par des milliers de contre-exemples anthropologiques. Quant aux différences entre classes sociales, il suffit d'assister

[155] Une croyance stipule qu'une femme brahmane ne peut se soumettre à la prostitution car celui qui fera l'amour avec elle en périra. Il n'en reste pas moins qu'il existe des bordels de luxe à Chennai où sont proposée uniquement des filles appartenant au sommet de la hiérarchie rituelle.

aux soirées ethno-techno organisées à Chennai pour se rendre compte que les milieux les plus aisés offrent des scènes de libéralité sexuelle qui n'ont pas leur équivalent chez les jeunes des slums estimés pourtant comme des « débauchés sexuels » et des « incestueux en puissance ». Finalement, si les pratiques sexuelles diffèrent c'est moins lié à l'effet « culture », ou plutôt à l'effet « capital culturel différencié » qu'aux contextes matériels, socio-économiques et matrimoniaux qui les conditionnent.

Il me reste à clôturer cet ouvrage en interrogeant la pertinence des notions d'ordre, de cohésion et d'équilibre censées particulariser la culture indienne[156]. Car une tendance des campagnes de prévention est de faire précisément appel à la solidarité « naturelle » au sein de la famille, de la parenté, de la caste, du village, du quartier. Il serait superflu là encore de revenir sur les faits décrits plus haut démontrant qu'il y a *une idéalisation des liens sociaux de la communauté de base*, que l'on se situe au niveau de la famille biologique ou à n'importe quel autre niveau de solidarité organique. Les observations de toute l'équipe de recherche sans qui je n'aurais pu élaborer les moult arguments de ce travail imposent de nuancer fortement les propos illusoires décrivant l'Inde comme un emboîtement de communautés relativement équilibrées où la générosité et l'entraide compensent les stigmas de la pauvreté. Pour beaucoup d'individus nous ayant confié leurs sentiments, les relations de parenté à l'intérieur du *jati* se percevraient plutôt comme des rapports institutionalisés de « regroupements d'intérêt » en quête de stratégie, de prestige qui tendent à l'exclusion des autres.

Sans évoquer les liens sociaux interfamiliaux et la qualité des rapports individuels en milieu urbain, la solidarité familiale elle-même est trop ponctuée par des fractures sociales internes pour entreprendre sa vaine reconstruction harmonieuse : que dire de la solidarité intrafamiliale qui rejette les veuves, exerce un chantage aux épouses sans dot, s'arrange à faire disparaître la fille victime d'un viol, force les célibataires à avorter (D'Souza, 1975), expulse les femmes récalcitrantes à se soumettre à toutes sortes d'humiliations ? Que dire d'une société qui n'accepte pas les divorcés, continue pour sa majeure partie à dénier les possibilités de rencontres intercastes et ne propose d'autres choix aux femmes séparées que de se retrancher dans la prostitution ? Que dire d'un voisinage qui harcèle la personne déchue ou isolée jusqu'à ce qu'elle déserte l'endroit ? Que peut penser finalement une personne apprenant un beau jour que sa famille vient d'accomplir rituellement ses funérailles sociales ? L'anthropologue n'a pas de vocation réformiste ni de prédestination à trancher le bien du mal, mais pour peu qu'il soit sensible aux applications de son travail, il ne peut se permettre de passer sous silence les faits sociaux qui font partie intégrante de la quotidienneté des gens sur lesquels il se penche, quitte à décrire l'insolite pour faire surgir le normal et le singulier pour révéler le banal.

Perspectives

Notons pour finir la possibilité de mettre à l'épreuve les résultats en faisant appel à un travail pluridisciplinaire. Les marqueurs sociaux révélés dans ce travail mériteraient d'être vérifiés avec les outils de l'épidémiologie, ce qui nous permettrait de passer de l'interprétation caractéristique de l'entreprise ethnologique à l'explication qui ressortit davantage l'analyse socio-épidémiologique[157]. Dans cet ordre d'idée, il s'agirait de s'assurer si la typologie sociale établie au cours du présent travail correspond réellement à une vulnérabilité accrue dans le domaine de la transmission des maladies par voie sexuelle. Cette méthode serait possible en ayant recours à deux types d'indicateurs sanitaires : la séroprévalence mais aussi la prévalence des maladies sexuellement transmissibles. L'enquête socio-épidémiologique confronterait les données socioculturelles

[156] Le système *jajmani* représente un ensemble d'échanges, de prestations et de services entre membres de caste différentes. Il existe surtout en milieu rural mais sous une forme de plus en plus atténué.

[157] Claude Raynaut, discussions personnelles.

(qualitatives) de ce travail avec les données épidémiologiques afin de vérifier si les configurations sociales observées et les situations de vulnérabilité mises en exergue auprès d'un petit échantillon de population se retrouvent *effectivement* auprès de la population atteinte. Cette comparaison permettrait de tester si les critères retenus sont ou pas des critères pertinents révélateurs de situations de vulnérabilité à l'épidémie du VIH à l'égard des données réelles de séropositivité et de MST recensées dans les structures hospitalières publiques des trois localités considérées. Les résultats obtenus (avec choix de populations témoins) permettraient alors de pondérer, infirmer ou étayer les observations.

La rencontre entre sciences sociales et épidémiologie ambitionnerait de renforcer mutuellement les analyses isolées de chaque discipline : les faits sociaux révélés par les enquêtes de terrain autoriseraient de rendre plus pertinents les choix de certaines configurations sociales « à risque » convertibles en indicateurs et inversement les données épidémiologiques inciteraient une mise à jour plus systématique de la diversité sociale apparente. La réussite d'une telle approche interdisciplinaire dépend de la solidité du travail de repérage de certaines dynamiques sociales comme celles mis à jour par l'ensemble du groupe de recherche dans les trois villes.

Ici intervient la notion de séquence dans l'intervention complémentaire des disciplines : l'approche anthropologique doit nécessairement précéder l'investigation épidémiologique puisque la première est censée fournir à la seconde les indicateurs sociaux censés définir le cadre de l'enquête socio-épidémiologique. Sans en rester là, les résultats attendus auraient pour objectif, outre les réponses à la problématique initiale, de réfléchir sur *l'applicabilité* des méthodologies à adopter en vue d'un travail pluridisciplinaire de portée générale - sciences sociales et spécialistes de la santé publique. Cette tentative d'élaboration d'un projet "bilatéral" s'inscrirait dans une perspective de recherche fondamentale visant à réduire les multiples obstacles, les malentendus épistémologiques et les aléas d'une terminologie spécifique qui freinent d'ordinaire les relations entre chercheurs en sciences sociales, praticiens et responsables de la santé publique. Cette voie de collaboration inciterait également l'ethnologue à sortir de ses gongs, à éprouver quelques éléments de son analyse et à éviter qu'il ne se contente de pérorer dans son coin sur le désintérêt des autres disciplines face à son approche globalisante, sur son isolement et sur le triste constat plutôt paranoïaque que personne ne le comprend et ne l'écoute.

Bibliographie selective

ABHICHANDANEY, L. Report on study of Nirodh users in part of Rajasthan, 1972, Jaipur, central family planning unit. government of India, Rajasthan

ABRAHAM, L. Understanding Youth Sexuality : A study of College Students in Mumbai, Mumbai, Tata Institute of Social Sciences, roneotyp., 22 p.

ABRAHAM, M. Positively Inhuman, The Week, February 1, 1998, pp. 32-33

AGARWAL, A. Playing Mixed Doubles, India Today, Delhi, 1994, June 15, pp. 145-159

AGNES, F. Protecting Women Against Violence ? Review of a Decade of Legislation, 1980-89, April 25, 1992, pp. WS19-WS33

AGNES, F. Rescuing Mumbai's « Child Sex Workers », Economic and Political Weekly, Mumbai, 1996, April 6, p. 873

AGNIHOTRI, I. & MAZUMDAR, V. Changing Terms of Political Discourse. Women's Movement in India, 1970-1990. Economic and Political Weekly, Mumbai, 1995, July 22, pp. 1869-1877

AHLUWALIA, S.K. Coping with Bariers to Education Treatment in Human Sexuality, Journal of family welfare, 28(1), 1981, pp. 38-50

AHMAD, I.(ed.) Family Kingship and Marriage among Muslims in India, New-Delhi, 1976, Manohar, 367 p.

AIYAPPAN, A. MAHADEVAN,, K. Population and Social Change in an Indian Village, Delhi, 1988, Asian publications, 288 p., photos, bibliogr. (4 p. réf.)

ALEEM, M.A. AIDS in Women and Children (India), International Conference of health, environment and development, Madurai, 27-30 jan 1994

ALTEKAR, A.S. The Position of Women in Hindu Civilization, Banaras, 1973, Motilal Banarsidass

AMBEGAONGKAR, M. Single and Happy, The Week, Aug. 3, 1997, pp. 32-44

AMBEGAONKAR, M. Single and Happy : Home alone by choice, The week ,Aug 3, 1997, pp. 38-45

ANAND, A. India : Introduction of Sex Education, Lancet, 8854(1207), 8 may 1993

ANANDHI, S. Representing Devadasis. Dasigal Mosavalai as a Radical Text, Economic and Political Weekly, March 1991, Annual Number, pp. 739-746

ANNOUSWAMY., D. Le mariage Hindou, modifications et résistances *in* Actes du Colloque Mariage-Mariages, 9-10 mai 1997, Paris, Association Française d'Anthropologie du droit, Université de Paris Sud, pp. 13-24

ANTHONY, J. & CHILAND, C. The child in his family : children and parents in a changing world, New-York, 1978, John Wiley

ANTIA, N.H. Misuse of medecine, FRCH Newsletter, 1991, 5(4), pp. 1-2

ASGHAR ALI, E. A Regressive Move. The case against Shariat Courts, Frontline, June 3, 1994, pp. 81-82

ASHOK, S. & RAMKUMAR, Behavior Surveillance Survey Among Populations at Pondicherry : Towards Developping Rapid Apraisal Procedures For Assessing Sexual Behavior and Health Seeking Behavior Activities at Pondicherry, Society For Development Research and Training, Pondicherry, March 1997, 78 p.

ASHRAF, N. Crime against Women, New-Delhi, Commonwealth Publishers, 1997, 171 p.

ASTHANA, P. History of liberation of women in India, Delhi, 1975, Vikas publishing house

ASTHANA, P. Women's movement in India, Delhi, 1974, Vikas publishing house

ASTHANA, S. & OOSTVOGELS, R. Community partcipation in HIV prevention : problems and prospects for community-based strategies among sex workers in Madras, Social Science and Medecine, 1996, 43(2), pp. 133-148

AUDINARAYANA, N. & SHEELA, J. Work Status of Women and Age at Mariage in Coimbatore City: a Multivariate analysis, The Indian Journal of Social Work, 58(1), January 1997, pp. 78-89

AUDINARAYNA, N. & RAJASREE, Cultural deteminants of ages at marriage : an Overview, The journal of Family Welfare, March 1995, 41(1), pp.8-14

AUGE, M. Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie, Paris, 1994, Fayard, 199 p.

AVACHAT, A. Dhage, Adawey ubhay, Bombay, 1986, Majestic Prakashan

AVASTHI, N.N. A study on sex knowledge of teenagers of Janhsi in Uttar Pradesh, Journal of family welfare, 27(1), sept. 1980, pp. 35-45

BABU ISAAC D. AIDS challenge : volontary initiatives, International conference of health, environment and development, Madurai, 27-30 jan 1994

BAHADUR, S. The context of indian film culture : on the influence of film values on indian culture, Poona, National Film archives of India, 1980

BAHL, V. Cultural Imperialism and Women's Movements. Sheila Rowbotham : Builder of Bridges, Economic and Political Weekly, Mumbai, October 28, 1995, pp. WS51-WS57

BAJPAI, A. Women's Rights at the Workplace : Emerging Challenges and Legal Interventions, The Indian Journal of Social Work, 58(1), January 1997, pp. 111-125

BAKSHI, P.M. AIDS : Medico-Legal Dimensions, CARC Calling, 7(4), Oct-Dec 1994, pp. 56-60

BALASUBRAMANIAM, . Gay Rights in India, Economic and Political Weekly, Mumbai, February 3, 1996, pp. 857-858

BALASUBRAMANIAM, V. Women and the burden of child health, Economic and political weekly, Bombay, 1987, March 5, pp. 363-364

BALK, D. Awareness and knowledge of AIDS among Indian Women : evidence from 13 States *in* Health Transition Review : Vulnerability to HIV infection of AIDS in Africa and Asia edited by Ntozi, J.P.M., Anarfi, J.K., Caldwell, J.C. & S. Jain, supplement to volume 7, Camberra, 1997, The Australian National University, pp. 421-465

BALSE, M. The indian female attitude towards sex, Indian book Chronicle, 1 sept 1976, 1(17)

BANDHARI, A. Women and AIDS, Delhi, 1990, Saraswati Art Press

BANERJEE, N. Women workers in the Unorganized sector, Delhi, 1985, Sangam Books

BANERJEE, R. Spreading safety. AIDS awareness succeeds by involving prostitutes, India Today, Delhi, 1994, august 15, p. 149

BANERJEE, S. Bogey of the Bawdy, Economic and Political Weekly, Mumbai, July 18, 1987, pp. 1197-1206

BANERJEE, S. The « Beshya » and the « Babu ». Prostitute and their Clientele in 19th Century Bengal, Economic and Political Weekly, Mumbai, Novamber 6, 1993, pp. 2461-2472

BANERJI, D. Political dimensions of health and health services, Economic and political weekly, Bombay, 1978, June 3, pp. 923-928, bibliogr. (7 réf.)

BANG, .A. High Prevalence of Gynaecological Diseases in Rural Indian Women, The Lancet, 14 January 1989

BANG, R.A. et al. High prevalence of Gynaecological diseases in rural India women, The Lancet, 1989, Jan 14

BANSAL, R.K. Sexual Behaviour and Substance Use Patterns amongst Adolescent Truck Cleaners and Risk on HIV/AIDS, Indian Journal of Maternal and Child Health, 3(4), October-December 1992, pp. 108-110

BARBA, E. L'archipel du théâtre, Paris, 1982, Contrastes, 202 p.

BARDEM, I. & GOBATTO, I. Maux d'amour, vies de femmes. Sexualité et prévention du sida en milieu urbain africain, Paris, 1995, L'Harmattan, 174p.

BARDHAN, K. Women's work, welfare and status : Forces of tradition and change in India, Economic and political weekly, Bombay, 1985, 20 (51-52), dec 21 & 28, bibliogr.

BARNETT, S. Coconut and Gold : relational identity in a south indian caste, Contributions to Indian Sociology, 10 (1), 1976, pp. 133-156

BARNETT, T. , GRELLIER, R. et al. Social Vulnerability : Contextual Analysis *in* MANN, J.M. & TARANTOLA, D.J.M. AIDS in the World II. Global Dimensions, Social Roots, and Responses, New York, Oxford University Press, pp. 444-462

Baroda Citizen's council, Gynaecological morbidity among women in slums of Baroda : Results of a cross-sectional survey in Baroda, Baroda, 1994, unpublished.

BARREGA, R. (ed) Desire and immagination. A classic essay in sexuality, 1995, Meridian book, 500 p.

BASHA, PC. & NAIDU, L. Role of education in raising Female age : a study among selected social groups in Anantapur district *in* Dhadave and *aal.* , Rural and Urban studies in India, Delhi, Rawat Publication, Delhi, 1996, pp. 142-151

BASHAM, A.L. Society : Class, Family and Individual in The Wonder that was India, 2nd ed., Delhi, Rupa & Co, 1967, pp. 166-189

BASKARAN, S.T. Music for the Masses : Film Songs of Tamil Nadu, Economic and political weekly, Mumbai, 1991, Annual Number, pp. March 1991, pp. 755-757

BASLI, M. Indian female : attitude towards sex, Delhi, Setana, 1976

BASU, A.M. Family planning and the emergency, an unanticipated consequence, Economic and political weekly, Mumbai, 1985, pp. 422-425.

BASU, D.P. Appropriate methodologies for studying sexual behaviour in India, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp.573-588

BAUDRY, P La pornographie et ses images, Paris, Armand Colin, 1997

BAVISKAR, A. Safe sex, The India Magazine, vol 16, august-september 1996, pp. 72-75

BAWEJA, H & KATIYAR, A. The indian face of AIDS, India today, Delhi, november 30, 1992, pp. 92-104

BAWEJA, H., SHETTY, K. Conning the ignorant, India Today, Delhi, 1991, March 31, pp. 140-143

BEGUM, V.K. Women, STDs and AIDS in Madurai District. A Medico-Geographic Study, M.A. Dissertation, Madurai Kamaraj University, March 1995

BEHERE, P.B. & NATRAJ, Dhat syndrome : the phenomenology of a culture bound syndrome (about sexual partners), Indian journal of psychiatry, 26(1), 1984, pp. 76-78

BENERJEE, G.R. Sex delinquent women and their rehabilitation, Bombay, 1955, Tata Institute

BENOIST, J & DESCLAUX, A. (Ed.) Anthropologie et sida, bilan et perspectives, Colloque d'Aix-en-Provence, 18-20 mai 1994, Paris, 1996, Karthala

BHARAT, S. HIV/AIDS and the Family in Care and Support, The Indian Journal of Social Work, April 1995, 56(2), pp. 177-191

BHARAT, S. Household and Community Response to HIV/AIDS : Executive Summary of a Study in Mumbai, The Indian Journal of Social Work, 58(1), January 1997, pp. 90-98

BHARATI, A. The tantric tradition, London, 1969, Rider & Co.

BHASIN, K. Pin-up girls values, Poiner, 21 dec 1975

BHATA, S. Sex revolution, Illustrated weekly of India, 24 oct. 1971

BHATIA, P. How they spend their leisure : the working women of Lucknow, Social Welfare, Jan 1977, 23(10)

BHATNAGAR, V. Attitude of teenage girls towards Sex, Eastern Anthropologist, Oct-dec 1973, 26(4)

BHATTACHARJI, S. Motherhood in ancient India, Economic and political weekly, Bombay, 1990, 25 (42-43), oct 20-27, pp. ws50-ws56

BHATTACHARYA, B. Saivism and thre Phallic World, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2 vol.

BHATTACHARYA, S. Sexual practices of the sex worker in a red light area of Calcutta, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp. 547-556

BHATTHACHARYA, R. Art of buying blood in Ahmedabad, AIDSaction, Issue , 1991, june 5

BHAVE, S. Pan on fire or tava chuliawar, Pune, 1990, Streevani

BHENDE, A. Evolving a Model for AIDS Prevention Education among Underpriviledged Adolescent Girls in Urban, India, Women and AIDS Research Programme Report Series, n°5, Washington, D.C.InternationalCentre for Research on Women, 1995

BHENDE, A.A. A study of adolescent girls and boys in underprivileged groups in Bombay, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp.557-572

BHENDE, A.A. A follow-up study of nirodh users in Rajasthan, Bombay, 1975, International institute for population sciences

BHOPALE, C.S. Anyone, anywhere, Social welfare, 41(9), Dec 1994, pp. 12-14

BIDWAI, P. The Sexual Counter-Revolution. Pathology of a Repressed Society, Frontline, July 29, 1994, pp. 108-109

BILLINGTON, M.F. Woman in India, London, 1895, Chapman & Hall Ltd

BLACK, M. Un volcan qui someille : le sida en Asie, Choix, (Revue du PNUD), octobre 1993, New-York, pp.30-35

BLOOM, D.E. & LYONS, J.V. Economic implications of AIDS in ASIA, UNDP, Regional programme division, New-Delhi, 1993

BLOOM, D; GODWIN, P. The Economic of HIV and AIDS, The Case of South East Asia, Chennai , Oxford University Press, 1997, 263 p.

BOLTON, R. & SINGER, M. Rethinking AIDS prevention. Cultural approaches, New-York, 1992, 240 p.

BOLTON, R. Tricks, friends, and lovers : erotic encounters in the field *in* KULICK, D. & WILLSON, M. Taboo. Sex, Identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork, London, 1995, Routledge, pp. 140-167

BOND, R. (ed.) Classical Indian Love Stories ans Lyrics, Penguin Books, New-Delhi, 1996, 243 p.

BONNAN, J.C. Le mariage en Inde : Pluralisme juridique et continuité *in* Actes du Colloque Mariage-Mariages, 9-10 mai 1997, Paris, Association Française d'Anthropologie du droit, Université de Paris Sud, pp. 49-58

BOSE, A. From population to people, New-Delhi, 1988, 2 vol., 1988, D.K. Agencies

BOURDIER, F. From HIV/AIDS to Medical and Social Sciences in India : What kind of collaboration ? Paper for the national conference on One decade on HIV-AIDS in India, Bangalore, December 1-3, 6 p.

BOURDIEU, P. Le sens pratique, Paris, 1980, éd. de minuit, 477 p., bibliogr. (5 p. réf.)

BRODY, S. & RAU, H. Traditional Ideology as an Inhibitor of Sexual Behavior, The journal of Psychology, 1996, 130(6), pp. 615-626

BROWNLEA, A. From public health to political epidemiology, Social science and medecine, Oxford, 1981, 15D

BUSQUET, G. & BEAUNE, C. Les hermaphrodites, Paris, 1978, J.C. Simoën, 222 p.

CALDWELL, J.C. Understanding the AIDS Epidemic and reacting sensibly to it, Social Science and Medecine, 1995, 41(3), pp. 299-302

CALDWELL, J.C., ORUBULOYE, I.O. Underreaction to AIDS in subsaharian Africa, Social science and medecine, Oxford, 1992, 34(11), pp. 1169-1182

CAMPBELL, C. When a Woman Buys Company, Femina, Feb 23, pp. 146-149

CAMPBELL, C. Migrancy, Masculine identities and AIDS: the Psychological Context of HIV Transmission on the South African Gold Mines, Social Sciences and medecine, 45(2), 1997, pp. 273-281

CAMPBELL, C.A. Male gender roles and sexuality : implications for women's AIDS risk and prevention, Social Science and Medecine, 1995, 41(2), pp. 197-210

CAMPBELL, C.A. Prostitution, AIDS and preventative behaviour, Social Science and Medecine, 1991, 32, pp. 1367-1378

CAPLAN, P. Class and gender in India. Women and their organization in south India, London, Travistock Publications, 258 p.

CARAEL, M. The « innocent anthropologist », Sciences sociales et santé, juin 1995, 13(2), pp. 29-37

CASTELLINO, G. AIDS for indian women, The Independent, Delhi, 7 jan 1991

CHAKRAARTI, U. Gender, Caste and Labour. Ideological and Material Structure of Widowhood, Economic and Political Weekly, Mumbai, September 9, 1995, pp. 2248-2256

CHAKRAPANI, C. & KUMAR, V. Migration Pattern and Occupational Change (a Study of Palamur Labour in A.P.), The Indian Journal of Social Work, Jan 1994, 4(1), pp.83-93

CHAKRAPRANI, C. & KUMAR, V. Rural-To-Urban Migration : Access to Employment, Incidence of Poverty and Determinants of Mobility, The Indian Journal of Social Work, July 1995, 5(3), pp. 377-385

CHAKRAVARTY, T. Abortion : The Double Death Syndrome, India Today, 1996, August 31, pp. 144-146

CHANDIRAMANI, R. Talking about sex, Indian Psychologist, New-1996, pp. 8-11

CHANDIRAMANI, R. Sexual Risk Behaviour in the Context of HIV/AIDS in India, New Delhi, ronéotyp., 9 p.

CHARERJEE, A. AIDS in India : Emerging from initial chaos, AIDS Watch 1991, 13, pp. 3-7

CHATTERJI, J. Trafficking in Women and children in India *in* The World of Prostitutes, New-Delhi, 1996, AP.H. Publishing Corporation, pp.845-849

CHATTOPADHYAYA, A. Megasthenes and Arrian on the morality of Indian women, Journal of Oriental Institute, Mar 1973, 22(3)

CHAUDHARY, M. Population policy and fertility in India, Kingston Ontario, Royal military college of Canada, 1988, 122 p.

CHAUDHURI, K. A cooperative venture, : Sex workers in Calcutta Fight Exploitation, Frontline, December 29, 1995, pp. 94-97

CHAWLAn J. Mythic Origin of Menstrual Taboo in Rig Veda, Economic and Political Weekly, Mumbai, October 22, 1994, pp. 2817-2827

CHEN, M. & DREZE, J. Widows and Health in Rural North India, Economic and Political Weekly, Mumbai, 1992, October 24-31, pp. WS81-WS92

CHENGAPPA, R. AIDS : A bloody scam, India Today, Delhi, April 15, 1989, p. 130

Child in Need Institute, gynaecological morbidities among women in rural B erngal, 1994, unpublished.

CHITNIS, S. Feminism : Indian Ethos and Indiann Convictions *in* Y. ATAL, Understanding Indian Society, Delhi, Har-Anand Publications, pp 317-332

CHOPRA, R. Maps of Experience. Narratives of Migration in an Indian Village, Economic and Political Weekly, Mumbai, December 9, 1995, pp. 3156-3162

CHOWDHURY, P. Mariage, Sexuality and the Female Ascetic, Economic and Political Weekly, Bombay, August 24-31, pp. 2307-2321

CHOWDHURY, S. The Changing AIDS Scenario : Focus on Women, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp 5-9

CHUTTANI, C. & GUPTA, S.P. Awareness and knowledge about AIDS among rural population in India, CARC Calling, 3(4), oct-dec 1990, pp. 20-22

CLEMENTTESWAR Ills& Pills, Pondicherry, Lily Publications, 95 p.

Committee report Indian women : marriage and social status, Delhi, 1979, Mehra Offset Press, 353 p.

CRANE, S.A. Reaching marginalised group through local NGOs, paper presented at VII Conference on AIDS, Florence Italy, 1991, 16-21 june

D'CUNHA, J. Prostitution Laws Ideological Dimensions and Enforcement Practices, Economic and Political Weekly,1992, April 25, pp. WS34-WS43

D'CUNHA, J. Prostitution in a Patriarchal Society, A critical review of the SIT Act, Economic and Political Weekly, Mumbai, November 7, 1987, pp. 1919-1925

D'SOUZA, C. Unwed mother, Times of India, 9 nov. 1975

DANIEL, V. Fluid signs : being a personn in the Tamil Way, Berkeley, 1984, University of California Press.

DAS GUPTA, M., CHEN, L. & KRISHNAN, T.N. Women's Health in India : Risk and Vulnerability, Delhi, 1995, Oxford University Press, 320p.

DAS, D. Prostitutes and prostitutions in India, Delhi, 1990, Vikas Publishing house

DAS, G.A. Change, development and a theory of social science, Economic and political weekly, Bombay, 1989, January 28, pp. 35-44, bibliogr. (34 réf.)

DAS, K. Running away from home : extract from : Panorama : an anthology of Modern indian short stories 5M.R. Anand, Sterling Publishers), The Hindu, Sunday, December 1, 1996, p. V

DAS, V. Sexual Violence, Discursive Formations and the State, Economic and Political Weekly, Bombay, special number September 1996, pp.2411-2423

DAS, V. Structure and cognition. Aspects of Hindu caste and ritual, New-Delhi, 1982, Oxford University Press, 171 p.

DAVIS, K. AIDS and HIV Infection : Its effect on Women as a Human Right Issue, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 16-18

DAYAN-HERZBRUN, S. La sexualité au regard des sciences sociales, Sciences sociales et santé, déc 1991, 9(14), pp. 7-22

de BRUYN, M. Women and AIDS in developing countries, Social Science and Medecine, 1992, 34, pp. 249-262

DESAI N. & KRISHNARAJ, M. Women an Society in India, Delhi, 1987, Ajanta Pub lications

DESAI, D. Erotic Sculpture of India : a socio-cultural study, 1985, Munshiram Manoharlal

DESAI, N. Women in modern India, Bombay, 1957, Vora and Co.

DESCLAUX, A. Enquêtes CAP et recherches en sciences sociales sur le sida au Burkina Faso (1986-1996) : synthèse bibliographique, Mai 1996, ronéotyp., 84 p.

DEVENDRA, K. Changing Status of Women in India, Delhi, 1994 (third ed.), Vikas Publishing House, 234 p.

DHRUVARAJAN, V. Hindu Women and the Power of Ideology, New Delhi, Sage Publications, 1989, 164 p.

DIETRICH, G. Construction Workers ar Crossroads, Economic and Political Weekly, Mumbai, September 12, 1992, pp. 19701-972

DILIP, C. Marriage and morals : updating the pativrata prostitute, Quest, May-june 1973, 1982

Directorate of health services, government of Maharashtra, Status report on AIDS prevention and control programme, Bombay, DHS

DOUGALL(Mc) J. theatres of the mind,, New-York, 1986, Basic books

DOUGLAS, M. De la souillure, Paris, 1981, Maspero, 193 p., bibliogr. (4 p. réf.)

DOWELL (Mac), R. Second time virgins are the new tricks for the brothel trade, Cambodia Daily, Thusday, sept. 15, 1994, p. 12

DOZON, J.P. & VIDAL, L. les sciences sociales face au sida, ORSTOM petit-Bassam, 1993, 391 p.

DUBE, L. On the Construction of Gender : Hindu Girls in Patrilineal India *in* Y. ATAL, Understanding Indian Society, Delh, Har-Anand Publications, pp. 333-359

DUBE, L. Visibility and power. Essays on women in society and development, New-Delhi, 1986, Oxford University Press, 414 p.

DUGGAL, R. Private health sector, regulation and control, FRCH Newsletter special issue on medical malpractice, 5(4), july-august 1991

DUMONT, L. Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship, London, 1957, Royal Anthropological Institute, Occasional Papers n°12, 45 p.

DUMONT, L. Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications, Paris, 1966, 2nde éd., Gallimard, 449 p., bibliogr. (20 p. réf.), (Coll. TEL)

DUMONT, L. Une sous-caste de l'Inde du Sud : organisation sociale et religion des Pramalai Kallar, Paris, 1957, Mouton & Co, 460 p., 27 fig., photos, bibliogr. (3 p. réf.)

DURAND, G. Les structures anthropologiques de l'immaginaire, Paris, 1992, Dunod, 535 p., bibliogr.

DUTTA, B. The wages of sin ? Debonair, Delhi, 1991, february, pp. 55-57

EGNOR, M.T. The ideology of love in a Tamil family, Hobart and smith college, 1986 (non publié)

EKAMABARAM, K. Services for Destitute (Tamil Nadu), Social Welfare, 20(11), Feb 1974

ELIOT, E. La diffusion du VIH à Mumbay, Espace, Populations, Sociétés, 1997, 2-3, pp. 253-254

ELLIS, A. & ABARNABEL (eds) The Encylopedia of sexual behaviour, 2 vol., New-York, 1961, Hawthorne Books, Inc.

ELWIN, V. Maison de jeunes chez les Muria, Paris, 1978, Gallimard, 454p.

ELWIN, V. The tribal world of Verrier Elwin. An autobiography, Delhi, 1988, Oxford University Press, 356 p.

ENGINEER, . Status of Muslim Women, Economic and Political Weekly,1994, February 5, pp.297-300

ENGINEER, A.A. Marriage and Communinalism, , Economic and Political Weekly, Mumbai, August 6, 1988, pp. 1613-1614

FABRE, G. La notion de contagion au regard du sida, ou comment interfèrent logiques sociales et catégories médicales, Sciences sociales et santé, 1993, 11(1), pp. 5-32

FAJANS, P. ; FORD, K. & WIRAWAN, D.N. AIDS Knowledge and risk behaviors among domestic clients of female sex workers in Bali, Indonesia, Social Science and Medecine, 1995, 41(3), pp. 409-417

FARMER, P. AIDS and accusation. Haïti and the geography of blame, Berkeley, 1992, University of California Press

FASSIN, D. & JAFFRE, Y. Sociétés, santé et développement, Paris, Ellipses, 287 p., bibliogr. (dissém.)

FISHER, H. Histoire naturelle de l'amour. Instinct sexuel et comportement amoureux à travers les âges. Paris, 1994, Robert Laffont, 453 p.

FLAVIS, A. Maintenance for Women. Rethoric for Equality, Economic and Political Weekly, 1992, October 10, pp. 2233-2235

FOND des NATIONS UNIES pour la POPULATION, numéro consacré au sida, Populi, New-York, 21-22(11-12), décembre 1994-janvier 1995

FONSECA, M. Counselling for martial happiness, Bombay, 1966, Manaktalas

FOOTE, K.A. et al. Demographic Change in Sub-Saharian Africa, Washington D.C., National Academy Press, 1993, 379 p.

FORD, N. Cultural and Developmental Factors undelying the Global Pattern of the Transmission of HIV/AIDS *in* Health and Development edited by David Phillips and Yola Verhasselt, Routledge, 1994, London , pp. 83-96

FOUCAULD, M. Histoire de la sexualié, l'usage des plaisirs, Paris, 1990, Gallimard

FREUD, S. Malaise dans la civilisation, Paris, 1983, PUF, 107 p.

FRUZZETTI, L.M. The gift of a Virgin, Delhi, Oxford University Press, 1990, 178 p.

FÜRER-HAIMENDORF, Avenue to marriage among the Bondos of Orissa, Man in India, 1943, 23

GAITONDE, V. Hope and Despair : New Developments in the War on AIDS, Frontline, New-Delhi, September 6, 1996, pp. 86-92

GANDHI, M.K. To the women, Karachi, 1943, Hingorani

GANDOTRA, M.M.& DAS, N. Infant mortality and its cause, Bombay, 1989, Himalaya publishing house, 168 p., tabl., bibliogr. (3 p. réf.)

GANESH, K. Mother who is not a mother. In search of the great indian goddess, Economic and political weekly, Bombay, 1990, 25(42-43), oct, 20-27, pp. ws58-ws62

GANGAKHEDAR R.R. An Alternative for Alternative Medicinal Cure Claims for AIDS, CARC Calling, 7(4), Oct-Dec 1994, pp. 10-12

GANGAKHEDHAR, R.R., GADKARI, D. and al. Spread of HIV Infection in Married Monogamous Women in India, Jama, December 17, 1997, 278(23), pp. 2090-2092

GANGOLI, G. Anti Bigamy Bill in Maharashtra, Economic and Political Weekly, Mumbai, July 20, 1996, pp. 1919-1921

GANGOLI, G. Prostitution, Legislation and Decriminasitation : Recent Debates, Economic and Political Weekly, Mumbai, March 7, 1998, pp. 504-505

GANGRADE, K.D. Crisis of value : a study in generation gap, New-Delhi, 1975, Chetna publishers

GANGULI, K.D. H.C. Behavioural research in sexuality, New-Delhi, 1988, Vikas publication

GARENNE, M. et al. Conséquences démographiques du Sida en Abidjan : 1986-1992, Centre Fra nçais sur la Population et le Dévelopement, Septembre 1995, 129 p.

GARGAN, E. Coming out in India with a nod from the gods, New-York Times, 1991, 15 august

GATWOOD, L.E. Devi and the Spouse Goddess : Women, Sexuality and Marriage in India, Delhi, 1991, Manohar, 206 p.

GAUSSET, Q. & MOGENSEN, H.O. Sida et pollutions sexuelles chez les Tonga de Zambie, Cahiers d'Etudes Africaines, 143, XXXVI (3), 1996, pp. 455-476

GENTILLINI, M. Retroviroses tropicales in medecine tropicale, Flammarion, 1993 (5em éd.), pp. 435-464

GEORGE, A. & JASWAL, . Understanding Sexuality : an Ethnographic Study of Poor Women in Bombay, India, Survey, Workshop on Sexual Aspects of HIV/AIDS Prevention in India, Bombay, 1993

GEORGE, A. Sexual Behavior and Sexual Negociation among Poor Women and Poor Men in Mumbai,. An Explorative study, SAHAJ Society For Health Alternatives, Baroda, December 1997, Ronéotyp., 138 p.

GEORGE, A. Understanding Sexuality, Seminar, Nov. 1996, 447, pp. 26-35

GESTIN, M. Les usages de la parenté en Inde du Sud, Pays Tamoul, Paris, 1995, Université de Paris X - Nanterre, Département d'ethnologie, 90 p. (projet de thèse, mémoire de D.E.A)

GESTIN, M. Mariages et famille dans les films tamouls contemporains : un éclairage de la parenté dravidienne par l'idéologie cinématographique, Paris, Université de Paris X - Nanterre, 115 p. (mémoire de maîtrise département d'ethnologie).

GIAMI, A. De Kinsey au sida : l'évolution de la construction du comportement sexuel dans les enquêtes quantitatives, Sciences sociales et santé, déc 1991, 9(14), pp. 23-55

GILADA, I. AIDS and sex work : an Indian perspective *in* Women and AIDS (edited by Berer M.), London, 1992, Pandora Press, p. 278

GILADA, I.S. Preventing AIDS through Kamasutra, AIDS ASIA, August 1994, 5, pp. 9-10

GILLES, P. The Contribution of Social and Behavioural Science to HIV/AIDS Prevention *in* MANN, J.M. & TARANTOLA, D.J.M. AIDS in the World II. Global Dimensions, Social Roots, and Responses, New York, Oxford University Press, pp. 131-158

GIRAUD, M. Entre particularités épidémiologiques et spécificités culturelles : l'enquête sur les comportements sexuels aux Antilles et en Guyane Françaises (ACSAG), , Sciences sociales et santé, 15(4), décembre 1997, pp. 73-93

GIRIJA, P.L.T. Status of Women Workers in Madras City, ICSSR Research Abstracts Quarterly, XXIV, 1&2, Jan-JUne 1995, pp. 81-93

GITIMAJI, P. India : less complacency now *in* The third epidemic :Repercussion of the fear of AIDS, London, 1990, The Panos Institute, pp. 1990-1994

GLOWCZESKI, B. Adolescence et sexualité : l'entre-deux. Paris, PUF, 195, 211 p. (coll. les champs de la santé)

GNANANDASON, A. Women's health : plea for a new approach, Economic and poltical weekly, Bombay, 1986, sept 13, pp. 1630-1633

GOLD, A.G. Fruitful journeys, Delhi, 1989, Oxford University Press, 333 p.

GOPALAKRISHNAN, M.S. The Saurashtra Community in the Madras State, Madras, 1966, Institute of Traditional Cultures, 43 p.

GORE, M.S. Urbanisation and family change, Calcutta, 1968, Popular prakashan, 273 p.

GORSE, J.E. Les champs nuptiaux de Tulsi-Das, Paris, 1981, l'Asiathèque, 324 p.

GOSH, S.K. India : the World of Prostitutes *in* The World of Prostitutes, Vol 1, New-Delhi, 1996, AP.H. Publishing Corporation, pp. 141-265

GOSH, S.K. Position of Women and others essays *in* The World of Prostitutes, Vol 2, New-Delhi, 1996, AP.H. Publishing Corporation, pp. 1105-1140

GUANGUILI, H.C. Behavioural Research in Sexuality, Delhi, 1988, Vikas Publishing House

GUILMOTO, C.Z. Un siècle de démographie Tamoule. L'évolution de la Population du Tamil Nadu de 1871 à 1981, Paris, Centre Français sur la Population et le Développement, 167 p.

GULATI, I.S. & GULATI, L. Social Security for Widows : Experiences in Kerala, Economic and Political Weekly, Mumbai, September 30, 1995, pp. 2451-2453

GULATI, L. Dimensions of Female Aging and Widowhood. Insight from Kerala Experience, Economic and Political Weekly, 1992, October 24-31, pp. WS93-WS97

GULATI, L. In the Absence of their Men : the Impact of Male Migration on Women, Delhi, Vikas, 1995, 172p.

GUPTA, A. Study of the life situation of unmarried full-time female domestic workers, Bombay, 1983, Tata institute of social science (mimeo)

GUPTA, K.R.L. Hindu anatomy, physiology, therapeutics, history of medecine and practise of physics, Delhi, 1986, Sri Satguru publications, 209 p.

GUPTA, T.C. Socio economic survey of eunuchs in India, Delhi school of social work, January 1962

GUPTE, M., BANDEWAR, S. & PISAL, H. Abortion Needs of Women in India : A Case Study of Rural Maharashtra, Reproductive Health Review, 9, May 1997, pp. 77-86

GURDEV, D. and al. Second Hand Hopes : breaking the Taboo of the second Marri ages, Femina, March 8, 1995, pp. 7-27

GURU, G. Dalit Women Talk Differently, Economic and Political Weekly, Mumbai, October 14-21, 1995, pp. 2548-2550

GURUSAMY, S. & KUBENDRAM, C. Female infanticide in Kalluthu Cluster (Madurai Block), Social Welfare, Feb-March 1991, pp. 16-20

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P. Ethnography : Principles in Practice, (2nd ed.), London, Routledge, 323 p.

HANCHETT, S. Coloured rice : symbolic structure in hindu family, Delhi, 1988, Industan Publishing corporation

HANS, G. AIDS and Law, The Indian Journal of Social Work, 58(1), January 1997, pp.99-110

HARDGROVE, A. South Asian Women's Communal Identities, Economic and Political Weekly, Mumbai, September 30, 1995, pp. 2427-2430

HASKELL, M. From reverence to rape : the treatment of Women in the Movies, New-York, 1974, Pengrin

HILTEBEITEL, A. Dying before the Mahabbarata War : Martial and Transexual Body-Building for Aravan, The Journal of Asian Studies,

HIRAMANI, A.B. Health behaviour research in India, New-Delhi, 1991, central education bureau

HOCKINGS, P. Sex and disease in a mountain community, Delhi, 1980, Vikas publishing house, 240 p., tabl., cartes, bibliogr. (7 p. réf.)

India International quaterly (special issue) Indian popular cinema : myth, meaning and metaphor, 8(1), 1980

Indian Council of Social Science research, Select Bibliography on Indian Women *(2814 ref.*), Delhi, 1982, 182 p.

Indian Express AIDS bomb ticking in N.E.States; Inian Express, 1990, nov 14

INDIRA, R.Urban career Women : a profile of College teachers *in* Dhadave and *aal.* , Rural and Urban studies in India, Delhi, Rawat Publication, Delhi, 1996, pp. 235-249

ISHWARAN, K. The changing family, Delhi, 1983, Sage publications

IZAM, Z. India gets money, to fight AIDS, bulletin of medecine (India), 1992, 304, p. 1135

JAFFRE, Y. & MAHAZOU, M. Message préventif et normes sexuelles : réflexions à propos d'un texte d'information sur la prévention du sida, Développement et santé, 1991, Paris, 96, pp. 13-17

JAFFREY, Z. The Invisibles. A tale of the Eunuchs of India, New-York, Pantheon Book, 1996, 293 p.

JAGADHEESAN, L.R. Myths about Male Sexuality, Aside, 1993, March 15, pp.10-16

JAIN, A.K. Importance of female primary education for fertility reduction in India, Economic and political weekly, Bombay, 22(36), 6 sept. 1986, pp.1602-1608, bibliogr.

JAIN, D. Development Theory and Practice : Insights Emerging from Women's Experience, Economic and Political Weekly, 1990, July 7, pp. 1454-1455

JAIN, D. Tyrany of the households. Integrative essays on women work, New-Delhi, 1985, Vikas Publishing House, 278 p.

JAIN, D. Women quest for power. Five indian case studies, New-Delhi, 1980, Vikas Publishing House, 272 p.

JAKSON, L., HIGHCREST A.. & COATES, R. A.. A varied potential risks of HIV infection among prostitutes, Social Science and Medecine, 1992, 35, pp. 281-286

JAYAWARDENA, K. & ALWIS (De) M. Embodied violence : Communalising women's sexuality in South Asia, Delhi, Kali for Women, 1996, 299 p.

JEFFERY, R. & JEFFERY, P. Population, Gender and Politics. Demographic Change in Rural North India, Melbourne, 1997, Cambridge University Press, 278 p.

JEJEBOY, J. & KULKARNI, S. Reproductive motivation : a comparaison of wives and husbands in Maharashtra, Studies in family planning, New York, 1989, 20(5), pp. 264-272, 8 tabl., bibliogr. (14 réf.)

JEJEEBHOY, S & RAMARAO, S. Unsafe Motherhood : A review of reproductive health in India, *in* M. Das Gupta, L. Chen and T.N. Krishnan (eds) Health and Development in India, New-Delhi, 1993, Oxford University Press.

JEJEEBHOY, S. Addressing Women's Reproductive Health Needs. Priorities for the Family Welfare Programme, Economic and Political Weekly, Mumbay, March 1-8, 1997, pp. 475-8

JEJEEBHOY, S. Adolescent Sexuality and Fertility, Seminar, Nov. 1996, 447, p.16-23

JEJEEBOY, S. Addressing women's reproductive health needs : priorities for the family welfare programme, Economic and political weekly, Bombay, 1997, March 1-8, pp. 475-484

JENSEN, H. Desire, family life, womem, husband and wife and feminine failling *in* A classified collection of Tamil Proverbs, Madras, 1989, Asian educational services, 500 p.

JESANI, A. Limits of Empowerment : Women in Rural Health Care, Economic and Political Weekly, 1990, May 19, pp. 1098-1103

JOARDAR, B. Prostitution in historical and modern perspectives, Delhi, 1984, Inter-India publications, 304 p.

JOARDAR, B. Prostitution in Nineteenth and early Twentieth Century in Calcutta, Delhi, 1985, Inter-india Publications, 87 p.

JOHN, J.K. & BRAGANZA, D. Psycho-social aspects of Childhood AIDS in Developping Countries, Indian Journal of Pediatry, 1995, 62, pp. 421-426

JOSEPH, A. Give them your attention, The Hindu, Sunday, October 13, 1996, p. I

JOSEPH, S. Gay Lesbian Movement in India, Economic and Political Weekly, Bombay, August 17, 1996, pp.2228-2233

JOSHI, C. Transmitting Embarassment, India Today, Delhi, 1994, June 30, pp. 167-200

JOSHI, C.L. La révolution sexuelle à l'heure du sida, Le courrier International, Paris, n°238, 24-31 mai 1995, p. 31

JOSHI, K.G. Migration and Mobility, Bombay, 1989, Himalaya Publishing House

JOSHI, K.G. Mobility and the urban social structure *in* Dhadave and *aal.* , Rural and Urban studies in India, Delhi, Rawat Publication, Delhi, 1996, pp. 214-220

KAKAR, S. & CHAUDHARY, K. Conflict and choice : indian youth in a changing soiety, Bombay, 1970, Somalaya publications

KAKAR, S. & CLEMENT, C. La folle et le saint, Paris, 1993, 290 p. (coll. champ freudien)

KAKAR, S. Intimate relations : exploring Indian sexuality, Delhi, 1989, Viking, 161 p.

KAKAR, S. Virtue and Pleasure, Outlook, New-Delhi, September 11, 1996, pp. 90-91

KAKAR, S. & ROSS, J. Tales of love, sex and danger in India, London, 1987, Unwin hyman

KAKAR, D.N. Primary health care and traditional medical practitioners, Delhi, 1988, Sterling publishers, 193 p., 32 tabl., bibliogr. (dissém.)

KALHAN, P. Married in India and divorced abroad, Hindustan Times, 16 april 1978

KAMDAR, S. Law no Help Against AIDS Biais, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 62-63

KANBARGI, R. & KANBARGI, S. Sexually transmitted diseases in Bangalore city : some findings from an exploratory study, The Journal of Family Welfare, Mumbay, 42(1), pp. 30-37

KANE, S. AIDS, addiction and condom use : sources of sexual risk for heterosexual women, 1990, The journal of sex research, 1990, 27, pp. 427-445

KANNABIRAM, K. Outlawing Oral Divorce : Reform through Court Decree, Economic and Political Weekly, Mumbai, June 18, 1994, pp. 1509-1511

KANNABIRAN, K. & V. Gendering Justice, Economic and Political Weekly, Bombay, August 17, 1996, pp. 2223-2225

KANNABIRAN, K. Judiciary, Social Reform and Debate on « Religious Prostitution » in Colonial India, Economic and Political Weekly, 1995, October 28, pp. WS59-WS69

KAPADIA, K. Bonded by blood : matrilateral kin in tamil kinship, Econmoic and political weekly, Bombay, 1994, April 9, pp. 855- 861, bibliogr.

KAPADIA, K. Siva & her Sisters. Gender, Caste and Class in Rural South India, New-Delhi, Oxford University Press, 1996, 269 p.

KAPADIA, K.M. Mariage and family in India, London, 1966, Oxford University Press

KAPALI, N.V.R. & BOAZ, A. Awareness vs. AIDS, Social welfare, 41(9), dec 1994, pp. 14-17

KAPOOR, I. & JHA, S.S. Education in population, human sexuality & family living, Journal of family welfare, 1982, 28(4), june, pp. 78-88

KAPUR, P. Love, mariage and sex, New-Delhi, 1973, Vikas Publishing house, Pvt-Ltd

KAPUR, P. Mariage and the working women in India, Delhi, Vikas Publishing House, 1970

KAPUR, P. The changing status of the Working women in India, Delhi, Vikas Publishing house, 1974

KAPUR, P. The Indian Call Girls, 14ème éd. Dehli, 1994, Orient Paperbacks

KAPUR, P. The life and world of call girls in India, New-Delhi, 1978, Vikas publishing house

KARKAL, M. Cultural factors influencing fertility : post partum abstention from sexual intercourse, Man in India, Ranchi, 1971, 51(1), Jan-feb. 1971, pp. 15-26

KARKARIA, B.J. AIDS : you could be the next victim, The illustrated weekly, Delhi, 1990, Jan 7, pp. 42-49

KARLEKAR, M. Voices from Within, Calcutta, 1991, Oxford University Press, 227 p. (coll. women's studies)

KARLEKAR, M. Poverty and women's work. A study of sweeper women in Delhi, New-Delhi, 1982, Vikas Publishing House, 158 p.

KARVE, I. Kingship organisation in India, Bombay, 1965, Oxford University Pres, 389 p.

KETHINENI, V. Political economy of state intervention in Health care, Economic and political weekly, Bombay, 1991, Oct 19, pp. 2427-2433, 3 tabl., bibliogr.

KHAN, M.E. , TOWNSEND, J.W. Sexual Violence Within Matiagen Seminar, Nov. 1996, 447, pp. 32-35

KHAN, M.E., PRASAD, C.V.S. & MAJUNDAR, A. People's perception about family planning in India : a study of Andhra Pradesh ans Bihar, New-Delhi, 1980, Concept publishing company

KHAN, M.E. Family planning amon muslims in India : a study of the reproductive behaviour of muslims in an urban setting, New-Delhi, 1979, Manohar Publications

KHAN, S. Cultural contexts of sexual behaviours and identities and their impact upon HIV prevention models : an overview of south asian men who have sex with men, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp.633-646

KHAN, S. Sexualities, sexual behaviours, and identities, AIDS ASIA, August 1994, 5, pp. 15-18

KHARE, R.S. Hindu hearth at home, Delhi, 1976, Vikas Publishing house, 315 p.

KHATTAB, H. Women's perceptions of Sexuality in Rural Giza, Cairo, 1998, The Population Council : Regional Office for West Asia and North Africa, 53 p.

KILLICK, A. P. The penetrating intellect *in* KULICK, D. & WILLSON, M. Taboo. Sex, Identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork, London, 1995, Routledge, pp.76-106

KIRP, D. & BAYER, R. AIDS and the industrialized democraties : passions, politics and policies, Brunswick, 1992, Rutgers University Press

KISHWAR, M. Women, sex and marriage : restraint as a family strategy, Manushi, March-April 1997, pp. 23-36

KOLENDA, P. Pox and the terror of childlessness *in* Caste, cult and hierarchy : essay on culture of India, New delhi, 1981, Folklore institute of Delhi, pp. 198-221, bibliogr.

KREPS, J Sex in the market place, Baltimore, 1971, John Hopkins press

KRESENBOOM, S. Nityasumangali : Devadasi Tradition in South India, Delhi, 1987, Motilal Banarsidass

KRIPLANI, R. Nobody wants a widow, Radiance, 14 jul. 1974

KRISHNA IYER, V.R. Gender Injustice. Trafficking in Asian Women, Frontline, June 3, 1994, pp. 78-80

KRISHNAN, Y. The doctrine of karma in Ayurveda, Bulletin of indian history of medecine, Hyderabad, 1980, 10(14), pp. 34-39

KRISHNARAJ, M. & CHANANA, K. Gender and The Household Domain : Socio-cultural dimensions, New-Delhi, 1989, Sage Publications, 264p. (col. : Women and the Household in India, vol 4)

KRISHNARAJ, M. & CHANANA, K. Gender and the household domain : social and cultural dimensions; Women and the household in Asia, New-Delhi, 1989, V4, Sage publications

KRISHNASWAMI, S. & KULKARNI, L.V. Factors Influencing Anxiety of Women Hostellers of Bangalore City, The Indian Journal of Social Work, 58(1), January 1997, pp. 1-12

KULICK, D. & WILLSON, M. Taboo. Sex, Identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork, London, 1995, Routledge, 283 p.

KULICK, D. & WILLSON, M. Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork, London, 1995, Routledge, 283p.

KUMAR, A.K. Health as development, implications for research, policy and action, Economic and political weekly, Bombay, 1993, April 17, pp. 769-774

KUMAR, D. Medical encounter in British India, Economic and political weekly, Bombay, 1997, January 25, pp. 166-70

KUMAR, G.P. AIDS cure : traditional systems raise hope, The Hindu, 2nd september 1994

KUMAR, G.P. Harried... and Hounded (commercial sex workers in Madras), The Hindu, January 13, 1997, p. 1 (Metro)

KUMAR, P. Study of Sex-Related Myths in College Students, The Indian Journal of Social Work, July 1993, 3

KUMAR, S & DANIELS, D. (Father) HIV Risk Reduction Srategies, Assessment Research Summary Report, 1994, Delhi, 1994, Caritas India, 32 p.

KUMAR, S. Women and AIDS, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 10-12

KUMAR, S., MUDULIAR, S. & DANIELS, D (Father) Research Monograph on Drug Abuse & HIV/AIDS, Chennai, Sahai Trust, 1995, 93 p.

KUMARI, P. Women of Tamil Nadu, a Status survey, Madras, 1990, Ramaswami Aiyar Institute of Indological Research, 117 p.

KURIAN, G.(ed.) The family in India. A regional view, The Hague, 1974, 391 p.

LAKHSMANASWAMY, Daily Survival Strategy and Migration : an Analysis of Returns to Migration, The Indian Journal of Social Work, March 1992, 2(3), pp. 473-483

LAKSHMI, C.S. Feminism and The Cinema of Reality, Economic and political weekly, Mumbai, 1985, pp. January 18, 1986, pp. 113-115

LAKSHMI, C.S. Mother, mother community and mother politics in Tamil Nadu, Economic and Political Weekly, Bombay, 1990, 25(42-43), oct 20-29, pp. ws72-ws82

LAVIA, A. Protecting Women against Violence ? A Review of a Decade of legislation, Economic and Political Weekly, Mumbai, 1980-89, 1992, April 25, pp. WS19-WS33

LEAR, D. Sexual communication in the age of AIDS. The construction of risk and trust among ypung adults, Social Science and Medecine, 1995, 40(9), pp. 1311-1323

LESLIE, Ch. & YOUNG, A. Paths to asian medical knowledge, Berkley, 1988, Kluwer academic publishers, bibliogr.

LYNCH, O.M. Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India, Delhi, Oxford University Press, 1990, 312 p.

MADHUJAIN, A Search for Intim acy, India Today, New-Delhi, Dec. 31, 1996, pp. 98-106

MAHADEVAN, K. and al. Sexual Behaviour in Rural Madurai District : a study on sex-workers and the for STD and AIDS, Paper for the national conference on One decade on HIV-AIDS in India, Bangalore, December 1-3, 21 p.

MAHADEVAN, K. Sociology of fertility. Determinants of fertility differentials in South India, New-Delhi, 1979, Sterling Publishers, 158 p.

MAHAJAN, L. & VERMA, .K. Sex Role attitude and fertility behaviour : search for a causal relationship, The Journal of Family Welfare, March 1995, '

MAHENDRA, K.P. Aspects of Female Migration in India, Economic and Political Weekly, Apr 1980, 15(15), 2

MAITRA, R. l'Inde engage une course de vitesse contre le sida, Croissance, Mai 1993, p. 23 sq

MALARMANGAI, V. Top line findings of the Sexual Behaviour Research among Women Working in Textile and Garnments Industries in Tiruppur (Coimbatore District), Tiruppur, Society for AIDS Awareness and Prevention, 15 p.

MALINOWSKI, B. La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives, Paris, 1976, Payot, 232 p.

MANE, P. & MAITRA, S.A. AIDS prevention : the socio cultural context in India, Bombay, 1993, Tata Institute of Social Science, 220 p., bibliogr.

MANI, S.B. From mariage to child conception : an ethnomedical study in rural tamil Nadu *in* The social and cultural context of medecine in India, éd. par G.R. GUPTA, Delhi, 1981, Vikas publishing house, pp. 194-220, bibliogr. (dissém.)

MANN, J.M. & TARANTOLA, D.J.M. AIDS in the World II. Global Dimensions, Social Roots, and Responses, New York, Oxford University Press, 616 p.

MANN, J.M. & TARANTOLA, D.J.M. From Vulnerability to Human Rights *in* MANN, J.M. & TARANTOLA, D.J.M. AIDS in the World II. Global Dimensions, Social Roots, and Responses, New York, Oxford University Press, pp. 463-476

MARGLIN, A.F. Wives of the God-king : The Rituals of the Devadasis in Puri, Delhi, 1985, Oxford University Press

Marketing and Buiseness associates world, Communications study on AIDS, new-Delhi, 1991, V1 : overview, UNICEF

MATHEW, P.D. AIDS and Law, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 26-28

MATHEWS, C.M.E. & BENJAMIN, V. Changing health beliefs and practises in rural Tamil nadu, new-Delhi, 1981, Indian social institute

MATHINDRA, I. Des indiennes, Paris, 1985, Des femmes (coll. femmes d'aujourd'hui), 289 p.

MAUSS, M. Sociologie et anthropologie, 8ème ed., Paris, 1983, Presses universitaires de France, 383 p., bibliogr.

May 1995, 54(2), pp. 447-473

MAYNARD, M. Sexism, racism and oppression, Oxford, 1984, Basil Backwell

MAYS, V. & COCHRAN, S. Issues in the percption of AIDS risk and risk reduction activities by black and hispanis/latina women, American psychologist, 1988, 43, pp.949-957

MEAD, M Moeurs et sexualité en océanie, Paris, réed., 1963, Plon, 608 p., (coll. terre humaine).

MEHRA, R. Women and rural transformation. Two studies, New-Delhi,,1983, Concept Publishing House, 176 p.

MENEZES, S. et al. Kama Chaos. A permissive Feeling, Outlook, October 13, 1997, pp. 72-80

MENON, M. Disrimination, desolation and hurt, The Hindu Magazine, Sunday June 30, 1996, 3p.

MENON, P. Sex Slaves no more. Devadasis of Belgaum district break free, Frontline, February 9, 1996, pp. 85-87

MENON, R. Where have all the men gone, India Today, February 28, 1997, pp. 100-104

MENON, S. & DAVID, S. Striking Home, India Today, 1997, March 15, pp 102-108

MENON, V. The new Intouchables, Outlook, March 19 , 1997, pp. 14-16

MENOON, M. Victims of the Dark, The Hindu Magazine, Hindu, Sunday september 29, 1996, pp. 2-3

METHA, R. Divorced Hindu Woman, Delhi, 1975, Vikas Publishing House, 173 p.

MEYER, J.J. Sexual life in Ancient India, London, 1930, (vol 1)

Ministry of health and family welfare & WHO Strategic plan for the prevention and control of AIDS in India 1992-1996, New-Delhi, 1992

MISHRA, K.N. Achievement Motivation Level of Primary School Children : Anxiety and Academic Achievement, The Indian Journal of Social Work, 58(1), January 1997, pp. 24-34

MITRA, J. Women and Society, Equality and Empowerment, New Delhi, 1997, Kanishka Publishers, 236 p.

MITRA, J. Women in Society, Equality and Empowerement, New-Delhi, Kanishka, 1997, 237 p.

MITRANI, P. Aspects de la recherche dans le domaine des sciences sociales et de la médecine, L'Homme, 1984, 22, pp. 93-104, bibliogr.

MIYAN, F.C Thorny Rose, The Week, 25 Jan 1998, pp.16-18

MONTEIRO, R. Belief, Law and Justice for Women. Debate on Proposed Christian Marriage and Matrimonial Causes Bill, 1990, Economic and Political Weekly, 1992, October 24-31, pp. WS74-WS79

MORENO, M. & MARRIOT (Mac Kim) Humoral transactions in tamil cults : Murugan and Mariamman, Contribution to indian sociology, New-Delhi, June 1989, 23(1), pp. 149-167, bibliogr. (2 p. réf.)

MORIN, E. Arguments pour une méthode, paris, 1990, édition du colloque de Cerisy autour d'Edgar Morin

MORIN, E. Introduction à la pensée complexe, Paris, 1990, ESF

MUCCHIELLI, A. Les méthodes qualitatives, Paris, 1991, PUF, 125 p., bibliogr. (2 p. réf.)

MUELLER, M. The laws of Manu, Oxford, 1886, Clarendon press

MUKERJI, D. Brothel Buster, The Week, 25 Jan 1998, pp. 32-37

MUKUND, K. Turmeric Land. Women's Property Rights in Tamil Society since Early Medieval Times, Economic and Political Weekly, 1992, April 25, pp. WS2-WS6

MUTHAIYAN, P. An analysis of living conditions of the prostitutes and their Children in the Pondicjeery Region, Pondicherry university, 1996, (unpublished), 82 p.

NABAR, V. Caste as Woman, Delhi, 1995; Penguin books, 221 p.

NAG, M. Sexual Behaviours and AIDS in India, Delhi, 1996, Vikas Publishing House, 178 p.

NAG, M. Sexual behaviour and AIDS in India : state-of-the-art, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp. 503-546

NAG, M. Political awareness as a factor in accessibility of health services : a case study of rural Kerala and West Bengal, Economic and political weekly, Bombay, 1989, February 25, pp.417-427, bibliogr. (2 p. réf.)

NAGCHOUDHURY, S. and aal. Sexual Harassment : Workplace Nightmare, India Today, December 15, 1996, pp. 130-133

NAIK, M Puppets to Create AIDS Awareness, CARC Calling, 7(4), Oct-Dec 1994, pp. 49-55

NAIK, P.G. Prostitution under religion, customs, Report of Bombay vigilance Association, 19??

NAIK, T.N. & al. Intravenous drugs users : a new high-risk group for HIV infection in India, AIDS, 1991, 5, pp. 117-118

NAMBOODIRI, U. & CHOWDHURY, N. Sex Workers : Legal Soliciting, India Today, December 8, 1997, pp. 65-66

NANDA, B.R. India women : from purdha to modernity, New-Delhi, 1986, Vikas Publishing house, 176 p.

NANDA, S. Neither man nor women, the hijras of India, Belmont (California), 1989, Wadsworth - ublishing Company, 165 p.

NARAIN, J.P. and aal. Epidemiology and Prevention of IDS in Children, Indian journal pediatric, 62, 1995, pp. 307-315

NARASIMHAN, S. Sati : a study of window burning in India, Delhi, 1990, Viking, 202 p.

NATARAJ, S. Indian Prostitutes highlight AIDS dilemna, Dev. Forum, 18, 1990, p. 16

NATARAJ, S. Woen freed form illegal detention, World-AIDS, 1990, 3, p. 3

NATIONAL AIDS CONTROL ORGANIZATION, Ministry of Health and Family welfare, Government of India, 1995, non publié.

NELKIN, D., WILLIS, D. A disease of society. Cultural and institutional response to AIDS, Cambridge, 1991, Cambridge University Press, 287 p.

NEWS, A. The Battle In Madurai & On the Banks, Aside, 1993, 15 May, pp. 16-17

NTOZI, J.P.M., ANARFI, J.K., CALDWELL J.C. & JAIN, S. Health Transition Review : Vulnerability to HIV infection of AIDS in Africa and Asia edited, supplement to volume 7, Camberra, 1997, The Australian National University,486 p.

O'FLAERTHY, W.D. Siva, the Erotic Ascetic, Delhi, 1973, Oxford University Press, 386 p.

O'FLAHERTY, W.D. Women, Androgynes and Other Mythical Beasts, Chicago, 1980, The University of Chicago Press, 481 p.

O'FLAHERTY, W. Aceticism and eroticism in the mythology of Shiva, London, 1984, Oxford University press

OBEYSEKERE, G. Medusa's hair : a study in personal and cultural symbol, Chicago, 1981, University of Chicago Press

OOSTVOGELS, . Sex workers, clients, brokers and brothel keepers in the City of Madras : Assesment study, December 1992, Rapport non publié.

OOSTVOGELS, R. Sex workers, clients, bokers and brothels in India, Madras, december 1992, Assessment studies, WHO consutlation report, 42 p.

OSTOR, A. , FRUZZETTI, L. & BARNETT, S. Kinship, Caste and Marriage in India, Cambridge, 1982, Harvard University Press, 271 p.

PADMANABHAN, R. et al. A world of AIDS. A Scourge with Borders, Frontline, February 25, 1994, pp. 74-79

PAICHELIER, G. Modèles pour l'analyse de la gestion des risques liés au VIH : liens entre connaissances et action, Sciences sociales et santé, 15(4), décembre 1997, pp. 39-69

PAILLARD, B. L'épidémie : carnet d'un sociologue, Paris, 1994, Stock

PANAT, S.P. & MEHENDALE, S.S. Maternal mortality review of six years, Journal of Obstetricsand Gynaecology, June 1987, 37, pp. 527-529

PANDEY, R. Street Children in India, Allahabad, 1991, Chug Publications, 345p.

PARASHAR, A. Women and family law reform in India, Delhi, 1992, Sage publications

PARKER, R.L., MOINSHAH, M., ALEXANDER, A. & NEUMAN, A. Self care in rural areas of India and Nepal, Culture, médecine and psychiatry, Dordrecht, march 1981, 3(1), pp. 3-28, fig., tabl., bibliogr. (10 réf.)

PARVI, K. HIV/AIDS Testing Policy in India : a Commentary, Carc Calling, 7(1), Jan-Mar 1994, pp. 7-10

PATHY,C.S.K. Tales from the indian nights, Delhi, 1991, Mahalakshmi publications, 219 p.

PATI, B. Face of Dowry in Orissa, Economic and Political Weekly, 1993, May 22, pp. 1020-1022

PATI, B. Of Devadasis, « Tradition » and Politics, Economic and Political Weekly, Mumbai, October 28, 1995, pp. 2728

PATI, B. Women, Rape and the Left, Economic and Political Weekly, Mumbai, February 2, pp. 219-220

PATKAR, P. Girl Child in Red Lights Area, The Indian Journal of Social Work, January 1991, 52(1), pp. 71-79

PAWAR, S. Prostitution and the Girl Child, Economic and Political Weekly, January 1991, 52(1), pp.105-113

PELTO, P.J. Focused ethnographic studies on sexual behaviour and AIDS/STDs, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp.589-602

PERUGA, A. CELENTANO, D.D. Correlates of AIDS knowledge in samples of the general population, Social science and medecine, Oxford, 1993, 36(4), pp. 509-524

PESTONJI, M. Coping widowhood : a challenge, Eve's weekly, 12 august 1978

PETRAS, J. Free Market, AIDS and Child Prostitution, Economic and Political Weekly, Mumbai, March 13, 1993, pp. 440-42

PETRAS, J. Imperialism and NGOs, Monthly Review : an Independant Social Magazine, 7(49), December 1997, pp. 10-27

PETTIGREW, J. Problems concerning tubectomy operations in rural areas of Punjab, Economic and Political weekly, Bombay, 1982, pp. 995-1001, bibogr.

PHILIP, B. Le sida au-delà des castes : l'expansion de l'épidémie de sida en Inde, le Monde, novembre 1992

PHILIP, B. Les parrains eunuques des bébés indiens, Libération, Paris, 22 juillet 1987

PHILIPOSE, P. Boys and girls together, Times of India, 3 oct. 1976

PICKERING, H. & al. Prostitutes and their clients : a Gambiann survey, Social Science and Medecine, 1992, 34, pp. 75-88

PIERRET, J. Un objet pour la sociologie de la maladie chronique : la situation de séropositivité au VIH, Sciences sociales et santé, 15(4), décembre 1997, pp. 97-119

PINTO, J. Clild Prostitution : The Worst Form of Abuse of Children, My Name is Today, Special Issue, n°3, pp. 3-18

POIRIER, J. De la tradition à la modernité, Paris, 1997, PUF, 487 p.

POITEVIN, G. Primary health care as a gender issue, Economic and political weekly, Bombay, 1988, Oct. 29, pp. WS64-WS72

POLLAK, M., PAICHELIER, G. & PIERRET, J. AIDS : A problem for Sociological Research, New Delhi, 1992, Sage Publications, 124 p.

PONNURAJ, S. & SANKARAPANDIAN Analysis and assessment of Knowledge about AIDS among students of Gandhigaram rural University (Tamil Nadu), Health and population : perspectives and issues, 17(1&2), 1994, pp. 45-55

POONACHA, V. Gendered step. Review of two decades of women's movement and women's studies, Econmoic and political weekly, Bombay, 1994, March 26, pp. 725-728

POTHEN, S. Divorce : its causes and Consequences in Hindu Society, 1996 (second ed.), Dehli, Vikas Publishing House, 331 p.

POTHEN, S. Sexual life of the divorced spouses *in* Divorce : its cause and consequences in Hindu society, Delhi, Vikas Publishing House, 1996, pp. 95-99

PRAKASH, P. Women and Sports. Expending Limits to Physical Expression, Economic a nd Political Weekly, 1990, April 28, pp. WS19-WS29

PRAKASH, P., GEORGE, A. & PANALAL, R. Sexism in Medecine and Women's Rights, The Indian Journal of Social Work, April 1993, 54(2), pp. 199-204

PRASAD, K.V.E. Social Security for Destitute Widows in Tamil Nadu, Economic and political weekly, Mumbai, April 15, 1995, pp. 794-796.

PREETHA, P.J. AIDS control & human rights, International conference of health, environment and development, Madurai, 27-30 jan 1994

PREMI, M.K. Urban Migration. A study of its nature, causes and consequences, New-Delhi, 1980, Sterling Publishers, 184 p.

PRIJA, R. Dubious package deal : health care in eight plan, Economic and political weekly, Bombay, 1990, August 18, pp. 1820-1823

PRIYA, R. Paradoxes of the AIDS and Human Rights Debate, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 19-24

PUNEKAR, S.D. & RAO, K. A Study of Prostitutes in Bombayn Bombay, 1962, Allied Publishers

PURAV, U. Women at work in India, unpublished M.phil., Thesis, 1981, Bombay University, Bombay

PURNI, S.S. Punishment of women in ancient India, Journal of Oriental Studies, June 1977, 26(4)

QADEER, I. Behond medecine : an analysis of health status of indian medecine, New-Delhi, 1989, center of social medecine and community health, 33 p., bibliogr. (44 réf.). (School of social science of Jawaharal Nehru University : working paper series.)

RADHAKRISHNAN, S. Ancient Indian Medicine, Bombay, 1962, Orient Longman, 199 p.

RADHIKA RAMASUBRAMANIAM Patriarchy and the Risk of HIV and STD Transmission to Women *in* DAS GUPTA, M., CHEN, L. & KRISHNAN, T.N. Women's Health in India : Risk and Vulnerability, Delhi, 1995 Oxford University Press, pp. 212-241

RAGHUVANSHI, M. & NAVALKAR, P. The Third Sex, Probe, nov. 1980, pp. 10-19

RAHATE, N.P. AIDS Awareness among rural junior college students, Indian Journal of Sexual Transmitted diseases, 1995, 16, pp. 30-31

RAHEJA, G.G. & GOLD, A.G. Reimagining Gender and Kinship in North India, New-Dehi, Oxford University Press, 1996, 234 p.

RAJALAKSHMI, T.K. Justice denied. Bhanwari's unending Agony, Frontline, December 29, pp. 102-103

RAJAN, B.P., AIDS, 1993, Tamil Nadu M.G.R. Medical University, Madras, 97 p.

RAJAN, E.M. Study of High Risk Behaviour in Pondicherry, NACO, August 1994, 149 p. + 17 p.

RAJAN, R.S. The Prostitution Question(s) : Female Agency, Sexuality and Work, Centre for Contemporary Studies Nehru Memorial Museum and Library, Teen Murti House, Third Series, Number V, 51 p.

RAJU, S. Gender and Deprivation. A Theme Revisited with a Geographical perspective, Economic and Political Weekly, Mumbay, December 7, 1991, pp. 2827-2839

RAJU, S. Gender and deprivation : a theme revisted with a geographical perspective, Economic and Political Review, Bombay, 1991, dec 7, pp. 2827-2839, bibliogr.

RAMACHANDRAN, P. Impact of HIV infection in Women, Swasth Hind, Nov-dec 1990, pp. 275-282

RAMAJUNAN, A.K. and aal. When God is a Customer. Telugu Courtesan Songs by Ksetrayya and others, Dehli, 1994, Oxford University Press, 157 p.

RAMALINGASWAMI, P. Women's access to health care, Economic and political weekly, Bombay, 1987, 4 july, pp. 1075-1077

RAMALINGASWAMI, V. India : National plan for AIDS control, Lancet, 1992, 339, pp. 1162-1163

RAMALINGASWAMI, V. Health research, a key to equity in Health development, Social science and medecine, Oxford, 1993, 36(2), pp. 103-108

RAMAM, S.S. Positive reinforcement to promote safer sex among clients, Exchange, Royal Tropical Institute, 1992, (1), pp. 6-9

RAMANAHMA, A. & BAMBAWALE, U. The mania for sons : an analysis of social values in south India, Social science and medecine, Oxford, 14B, pp. 107-110, 4 tabl., bibliogr. (3 réf)

RAMANAMMA, A.The role and function of Family and Marriage for Women in Developped country : The experience of North America ad India *in* Dhadave and *aal.* , Rural and Urban studies in India, Delhi, Rawat Publication, Delhi, 1996, pp. 69-86

RAMANNAMMA, A. & BAMBAWALE, U. Do indian women marry up ? India Journal of Social work, Apr 1978, 39(1)

RAMASUNDARAM, S. The Spectre of AIDS, The Hindu, Sunday, December 1, 1996, p. IV

RAMPAL, S.N. Indian woman and sex, New Delhi, 1978, Printox

RAO, A., NAG, M., MISHRA, K. & DEY, A. Sexual behaviour pattern of truck drivers and their helpers in relation to female sex workers, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp.603-616

RAO, A.R. Women Dicriminated - HIV/AIDS Infection, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 13-15

RAO, V, and aal. Behaviour change in HIV infected subjects following health education, Indian Journal of Medical Research, November 1991, pp. 345-349

RAO. P. & RAO, N. Marriage, the Family and Women in India, Delhi, 1982, Heritage Publishers, 244 p.

RATTANANI, L. Positives attract : marriage bureaus arrange matches for HIV-carriers, India Today, Bombay, 1994, august 15, p.134

RAY, R. Prevention and education aspects of HIV infection in relation to drug abuse in India, 1991, Paper presented for the brainstorming meet on AIDS, 21-23 feb 1991

RAYNAUT, C. L'Afrique et le sida : questions à l'anthropologie, l'anthropologie en question, Sciences sociales et santé, 15(4), décembre 1997, pp. 9-38

RAZA, M. & NANGIA, S. Atlas of the Child in India, Concept Publishing Company, New-Delhi, 475 p.

REDDI, M. Speech on the abolition of Temple Prostitutes, Madras Legislative Council, Nov 1927

REDDY, D.N. A report on urban madras college students attitude towards sex, Madras (mimeo)

REINICHE, M. L. Les Teravatiyar *in* La configuration sociologique du temple Hindou, Paris, 1988, Ecole Française d'Extrême-Orient, pp. 109-119

Revue Anthropologie et société "L'univers du sida" (n° spécial de la revue du Quebec), 1991, 15(2-3), 267 p.

RINGHEIM, K. Ethical issues in social science research with special reference to sexual behaviour research, Social Science and Medecine, 1995, 40(12), pp. 1691-1697

ROY, D.K.S. Peasants Movements and Empowerment of rural Women, Economic and Political Weekly, Mumbai, September 1996, 1995, pp. 2306-2311

ROY, R. Soit on meurt du sida, soit on meurt de faim : des villages entiers se consacrent à la prostitution, Courrier international, Paris, 18-25 mai 1994, carte, p. 27

SACHDEV, P. University students in Delhi, India : Thier sexual knowledge, attitudes and behaviour, The Journal of Family Welfare, Mumbay, 43(1), March 1997, pp. 5-12

SADEOKUM, A.L. & NALWADDA, M. Serial Marriages and AIDS in Masaka District, *in* Health Transition Review : Vulnerability to HIV infection of AIDS in Africa and Asia edited by Ntozi, J.P.M., Anarfi, J.K., Caldwell, J.C. & S. Jain, supplement to volume 7, Camberra, 1997, The Australian National University, pp. 49-66

SAGHAL, K. & ANAND, V.J. The trajedy of Ignorance, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 35-36

SAHINI, A & SIRASAGAR, S. HIV and AIDS in India. An update for Action, Indian Society for Health Adminitrators (ISHA), Bangaore, 1993, 72 p.

SAHINI, A, HIV AIDS Prevention and Control in India : Some Critical Issues and Recommendations, Paper for the national conference on One decade on HIV-AIDS in India, Bangalore, December 1-3, 9 p.

SAHOO, B.B. Revival of the Devadasi System, The Indian Journal of Social Work, 58(3), July 1997, pp 360-369

SAKSENA, R. The young and the damned (and others articles), The Week, Aug 4, 1996, pp. 34-42

SALETORE, R.N. Sex in Indian Harem Life, Illustrated weekly of India, 19 nov. 1978, 99(44)

SALUJA, C. Spinsterhood : a Life Sentence or Loneliness, Women Area, November 1996, pp. 94-96

SANDBERG, A. Low Rural-urban Migration in a South Indian Village, The Indian Geographical Journal, June 1995, 70(1), pp. 1-11

SARADAMONT, K. Women, Kerala and some development issues, Economic and political weekly, Bombay, 1994, Feb 26, pp. 501-509, bibliogr.

SARAN, A.B. & SANDHWAR, A.N. Problems of Women Workers in Unorganised Sectors, New-Delhi, 1990, Northern Book Centre, 241

SARKAR, A. AIDS/HIV Infection and Victimization of Women, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 2-4

SARKAR, S Reflection on BiratI Rape Cases, Economic and Political Weekly, Mumbai, February 2, 1991, pp. 215-218

SARKAR, T. Nationalist Iconography : Image of Women in 19th Century Bengali Literature, Economic and Political Weekly, Mumbai, November 21, 1987, pp. 2011-2015

SASTRY N., Anxiety, Sex Role Orientation and Age : Married Women In Urban India, The Indian Journal of Social Work, ?, pp. 659-667

SATHE, A.G. & SATHE, S. Family Life and Sex Education Programmes for late Adolescents and Young Adults, Journal of family welfare, 1984, 31(1), sept, pp. 14-20

SATHYAMURTHY, T.V. (ed.) Tradition, the family and the State and other essays *in* Region, Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India, Delhi, Oxford University Press, pp. 504-549

SATIJA, S.K. Women and AIDS, Swasth Hind, Nov-dec 1990, pp. 273-274

SAVARA, M. & SRIDHAR, C.R. Sexual Behaviour amongst Different Occupational Groups in Maharashtra, India and the implications for AIDS education, The Indian journal of social Work, October 1994, LV(4), pp.617-632

SAVARA, M. & SRIDHAR, C.R. Sexual Behaviour Patterns Amongst Men and Women in Maharashtra : Results of Survey. Workshop on Sexual Aspects of HIV/AIDS Prevention in India, Bombay, 1993

SCAMBLER, G. & SCAMBLER, A. Rethinking Prostitution. Purchasing sex in the 1990s, London, 1997, Routledge, 222 p.

SCHOPPER, D., DOUSSANTOUSSE, S. & ORAV, J. Sexual behaviors relevant to HIV transmission in a rural african population, Social science and medecine, Oxford, 1993, 37(3), pp. 401-412

SCOTT, c. & CLELAND, J. Surveys on Sexual Behaviour in Relation to AIDS : Problems of Methodology in Populations du Sud et Santé (Homage à Pierre Cantrelle), Paris, Orstom Editions, 1995, pp. 105-116

SEHGAL, P.N. National AIDS control programme, New-Delhi,,1990, Volontary health association of India, special issues on health

SEHGAL, P.N. Prevention and control of AIDS : the role of NGOs,Volontary health association of India bulletin

SEHGAL, P.N. Shocking findings in Manipur, New-Delhi, 1990, Volontary health association of India

SETHUAMALINGAM, U. & PALANISWAMI, S. Pavement dwellers in Madras, Social welfare, july 1995, 42, 4, pp. 33-35

SETTY, E.D. The Valayar of south-India, New-Delhi, 3 vol., 1990, tabl., photos, bibliogr. (dissém.)

SHAH, A.M. The household dimension of the family in India. A field study in a Gujarat village and a review of other studies, New-Delhi, 1973, Orient Longman, 280 p.

SHAKUNTALA, D. The Worlds of Homosexuals, New-Delhi, 1977, Vikas publishing house

SHANKAR AIYAR,V. et al. Pornography : The Smut Glut, India Today, pp. 73-77

SHANKAR, R. India sitting on AIDS time bomb, India express, Delhi, 7 dec 1990

SHARAYU, B & VANARASE, S.J. Attitude of college girls towards marriage, Journal of the women's University, 1966, Bombay, V1, pp. 19-31

SHARMA, K. Women in focus, New-Delhi, 1984, Janaki Prakashan

SHARMA, P. For Whom the bell tolls, Social Welfare, December 1996, pp. 2-14

SHARMA, V. Protection to Women in Matrimonial Home, New-Delhi, Deep & Deep Publications, 1997, 413 p.

SHASTREE, T. Unmarried mothers in Maharashtra State : a case study. ICSSR Research abstract quaterly, Jan-june 1976, 5(1-2)

SHATRUGNA, V. Women and health : current information series 2, Bombay, Research unit on women's studies, Women's University

SHENK, H. Corruption... what corruption ? Notes on bribery and dependency in urban India *in* Corruption, Development and Inequality : Soft touch or Hard Graft (edited by Ward P.), London, 1989, Routledge, pp. 110-122

SHIVIAL, L. AIDS/HIV situation in India, New-Delhi, 1991, June (mimeo)

SHREEDHAR, J. & COLACO, A. Learning from Experience, Women's Link, October-December 1996, 2(4), New-Delhi, Social Action Trust edition, pp. 54-57

SHREEDHAR, J. Behind closed doors, WorldAIDS, Nov 94, n°36, p.2

SHREEDHAR, J. The spread in India, Frightening Sweep of the Epidemic, Frontline, January 17, 1992, pp. 74-77

SILVA, K.T., SCHENSUL, S. L. and al. Youth and Sexual Risk in Sri Lanka, Women and AIDS Research Program, Phase II Research Report Studies N°3, International Center for Research on Women, Washington, 32 p.

SILVA, K.T., SCHENSUL, S. L. and al. Youth and Sexual Risk in Sri Lanka, International Center for Research on Women, Women and AIDS program, October 1997, pp. 1-10

SINGH, A.J. Lonely women in a world of men, Indian Nation, 5 mar. 1978

SINGH, N.K. Women : victims of institutionalised myths, Social welfare, Aug 1975, 22(5)

SINGH, S. AIDS at the Age of Innocence, Illustrated Weekly, September 5-11, 1992

SINGH, S. et al. Child Marriage, Government and NGOs, Economic and Political Weekly,1994, June 4, pp.1377-1378

SINGH, Y.N. Reaching women who sell sex, Swasth Hind, Nov-dec 1990, pp. 300-301

SINHA, B.C. Hinduism and Symbol Worship, Delhi, 1983, Agam Kala Prakashan

SINHA, S.N. & BASU, N.K. History of Prostitution in India, Bengal social hygiene association, 1993

SIVA R.S. Health care system in India & need for comprehensive education *in* YESUDIAN, C.A.K. (ed.) Primary health care, Bombay, 1991, Tata institute of social science, pp. 53-66

SNEHID GROUP Abusing women. The pornographic intent of Tamil magazines, Manushi, a journal about women and society, 62, Jan-feb 1991, pp. 27- 32

SOBO, E.J. Choosing Unsafe Sex. AIDS Risk Denail Among Disadvantaged Women, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, 231p.

SOLANKI, G. & GANGOLI, G. Adultery by Consent, Femina, October 15, 1996, pp. 177-179

SOMJEE, G. Narrowing the Gender Gap, Oxford, 1989, Macmillan Press, 155 p.

South Indian Aids action programme NGOs & condom promotion (Unpublished mimeo), Madras, 1991, Internal document

SRIDHAR, C.R. & SAVARA, M. The Sex life, Savvy, 1992

SRINAVAS, M.N. The cohesive role of Sanskritisation and others essays, Delhi; 1989, Oxford university press, 209 p., bibliogr. (dissém.)

SRINAVAS, N.M. & RAMASWAMI, E.A. Culture et fécondité en Inde *in* LARDINOIS, R. Miroir de l'Inde, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1988, pp. 321-350

SRINAVAS, N.M. Le système social d'un village du Mysore *in* LARDINOIS, R. Miroir de l'Inde, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1988, pp. 49-90

SRINAVAS, N.M. Some reflexion on dowry, New-Delhi, 1984, Oxford University Press, 32 p.

SRINAVASAN, A. Reform and revival : the devadasi and her dance, Economic and political weekly, Bombay, 1985, 20(44), nov. 2, pp. 1869-1876

STATE AIDS PROJECT CELL Innovative Experimentation in AIDS Education To Eunuch (Ali), Madras, 1995, 20p.

STOLER, A. Class structure and female autonomy in rural Jawa. Complexities of change, Chicago, 1976, University of Chicago Press, bibliogr.

STORK, H. Enfances indiennes : études de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant, Paris, Paidos le Centurion, 237 p. 27 fig.

SUAR, . Disrimination against the girl Child in India, Social Action, 1994, July, 44(33), pp. 14-21

SUBRAHMANIAM, Y.S. & POONAM, S. Child porters : psychosocial profil of street children, Indian journal of social work, 1990, 51(4), oct., pp. 577-582

SUDHA, D.K. Causes and Consequences of employment *in* Dhadave and *aal.* , Rural and Urban studies in India, Delhi, Rawat Publication, Delhi, 1996, pp. 250-273

SUDHAKAR, V & RAO, V.K. Women's dimension in psychological research. A critique. Economic and political weekly, Bombay, 1988, 23 (18), pp. ws20-ws24.

SUR, A.K. Sex and Marriage in India, Calcutta, 1973

SURDAR, P. Where is your dance *in* Patrons and Philisines. Arts andf State in British India, Delhi, 1995, Oxford University press, pp. 236-255

SURRENDER, S., GURUSWAMI, M. & VERMA, R. Knowledge and Attitude of School Children about HIV/AIDS : Evidence from Rural Maharashtra, The Indian Journal of Social Work, 58(4), October 1997, pp. 599-615

TAMIL NADU STATE AIDS CONTROL SOCIETY, Executive Committee Meeting Agenda, Madras, June 1996, Roneotyp., 153 p.

TANDON, R.K. & SUDARSHAN, R.K. Child Prostitution, New-Delhi, APH Publishing Corporation, 1997, 407 p.

TANNABILL, R. L'Inde *in* Le sexe et l'histoire, Paris, 1982, Robert Laffont, 373 p.

TAYLOR, Ch. Condoms and Cosmology : the Fractal Person and Sexual Risk in Rwanda, Social Science and Medecine, 1990, Oxford, 31(9), pp. 1023-1028

TEJA, M.K. Dowry : a study in attitudes ans practices, elhi, Inter-india publications, 112 p.

TEJPAL, T.J. Sex in the 90's : Uneasy Revolution, Outlook, New-Delhi, September 11, 1996, pp. 68-89

TEWARI, H.R. & SIRCAR, D.D. Migration Mobility and HIV Infection, Social Action, 46, Oct-Nov. 1996, pp. 467-480

THAPAN, M. Images of thre Body and Sexuality in Women's on Oppression in the Home, Economic and Political Weekly,1995, October 28, pp. WS72-WS80

The Times of India Renewed bid to fight AIDS, 1990, sept 29

THIAGARAJAN, D. Madurai : an assessmrent of prostitution, Ronéotyp. 1992, 9 p.

THOMAS, Ch. Pas de capotes pour les détenus; L'homosexualité toujours niée par les autorités indiennes, Le courrier international, Paris, 201, 8-14 septembre 1994, p. 23

THOMAS, G. SINHA, N.P. & THOMAS, K. Aids, Social Law and Law, Delhi, Rawat Publications, 1996, 227 p.

THOMAS, G. AIDS & Family education, New-Delhi, 1995, Rawat Publications, 287 p.

THOMAS, G. AIDS in India, Myth and Reality, Dehli, 1994, Rawat Publications, 188 p.

THOMAS, J. Social Context and Community Perception of HIV/AIDS Prevention and Care among IDUs and their Communities, The Indian Journal of Social Work, 58(4), October, 1997, pp. 566-581

THOMAS, L.V. Sida : agression, fantasmes, espérances, Revue de Thanatologie, Paris, 1991, 85-86, pp. 47-68

THOMAS, L.V. La mort en question, Paris, 1991, L'Harmattan, 537 p. (nouvelles études anthropologiques)

THOMAS, P. Indian women through the ages, London, 1964

THURSTON, E. Patnukaran in Castes and Tribes of Southern India, Vol VI, Delhi, 1975, Cosmo Publication, pp. 160-177

THURSTON, E. Castes and tribes of Southern India, Madras, 1909, 7 vol., Madras government press

THURSTON, E. Ethnographic notes of Southern India, Madras, 1906, 580 p., Madras government press, 40 photos

TRAWICK, M. Notes on Love in a Tamil Family, New-Delhi, Oxford University Press, 1990, 299 p.

TRIVEDI, H. Schedulded caste women. Studies in exploitation with special reference to superstition, ignorance and poverty, Delhi, 1976, Vikas publishing house

UBEROI, P. Familiy, Kinship and Marriage in India, Delhi, 1993, Oxford University Press, 502 p.

ULIN, P.R. African women and AIDS : negociating behavioral changes, Social Science and Medecine, 1992, 34 (1), pp. 63-73

UMA, A. AIDS and HIV infection at Madurai, International conference of health, environment and development, Madurai, 27-30 jan 1994

UMA, A. AIDS and the environment, International conference of health, environment and development, Madurai, 27-30 jan 1994

UNICEF, Child and women in India : a situational analysus, New-Delhi, 1991, UNICEF.

VANCE, C.S. Anthropology rediscover sexuality : a theoritical comment, Social Science and Medecine, 1991, 33(8), pp. 875-884

VASUGI, A. Prevalence and Impact of AIDS in Pondicherry and Tamil Nadu : A futuristic Study, Center for Futures Studies, Pondicherry, Oct. 1993, 166 p. (master of Philosophy in Futures Studies).

VELAYUDHAN, M. Gender Ideology in Bengal, Economic and political weekly, Mumbai, May 11, 1991, pp. 1243-1244

VERMA, R, RANGAIYAN, G., NARKHEDE, S. , AGRAWAL, M. & PELT, P. Cultural Perceptions and Categorization by Practitioners and Men in a Mumbai Slum Population, Mumbai, roneotyp., 15 p.

VERMA, R.K., SUREENDER, S. & GURUSWAMI, M. What do Children and Teachers in rural Maharashtrar think of AIIDS and sex *in* Health Transition Review : Vulnerability to HIV infection of AIDS in Africa and Asia edited by Ntozi, J.P.M., Anarfi, J.K., Caldwell, J.C. & S. Jain, supplement to volume 7, Camberra, 1997, The Australian National University, pp. 481-486

VIDAL, L. L'anthropologie, la recherche et l'intervention sur le sida en Afrique. Enjeux méthodologiques d'une rencontre, Sciences sociales et santé, juin 1995, 13(2), pp. 7-27

VIDAL, L. Sida et représentation de la maladie, Cahier des sciences humaines, ORSTOM, 1992, pp. 83-98

VIDYASAGARA, I. Marriage of Hindu widows, Calcutta, 1976, Bagchi & company, 144 p.

VIJAYA, K. N. & UMAMOHAN, Ch. Mobility and the changing rural social order *in* Dhadave and *aal.* , Rural and Urban studies in India, Delhi, Rawat Publication, Delhi, 1996, pp. 122-133

VYAS, M.D & SHINGALA, Y. The lifestyle of the Eunuchs, New-Delhi, 1987, Anmol Publications

WADHWA, S. Alternative learnings (Indian Lesbians), Outlook, October 25, 1995, pp.42-44

WADHWA, S. Of Aunts and other Agonies, Outlook, November 15, 1995, pp. 54-56

WADLEY, SS. The powers of Tamil Women, Delhi, Manohar, 1980, 170 p.

WAHYANA, J. Women and Technological Change in Rural Industry, Economic and Political Weekly, 1994, April 30, pp. WS19-WS31

WALKER, B. Hindu world : an encyclopedic survey of India, Delhi, 2 vol., 1983, Munshiram Manoharlal publishers, 695 p. & 609 p.

WASTA, M.C. Premarital Sexual Behaviour of Urban Educated Youth in India, Workshop on Sexual Aspects of HIV/AIDS Prevention in India, Bombay, 1993

WATSA, M.C. Meeting the health needs of young people, Journal of family welfare, 1986, 32(3), 3-10 March

WELBOURN, A. Participatory Approaches to HIV/AIDS Programmes, PLA Notes, June 1995, Semi-special Issue, pp. 57-81

WERNER, J.F. Marges, sexe et drogues à Dakar, Paris, Karthala-Orstom, 1993, 292 p.

WISEMAN, T. Marginalized groups and health education about HIH infection and AIDS *in* AIDS : social representation, social practices (edited by Aggleton, P., Hart, G. and Davies, J.), New York, 1989, Falmer Press, pp. 211-219

XXX Call girls : sex for profit and pleasure, India Today, 16 dec 1977

ZALDUONDO, B.O. Prostitution viewed cross-culturally towards recontextualizing sex work in AIDS intervesearch, 1991, 28(2), pp. 223-248

Résumé

Si l'épidémie du sida provoque la consternation en Afrique, elle pose un problème supplémentaire en Inde : dans un pays où la sexualité s'enveloppe d'un discours profondément moraliste, les stratégies de prévention et d'information oscillent entre une éthique de conviction et une éthique de responsabilité, sans parvenir à élaborer de compromis viables.

Ce livre a moins pour ambition de développer une théorie à visée explicative concernant la diffusion de l'épidémie même si des pistes sont forcément suggérées, que de dégager un ensemble de tendances sociales et culturelles susceptibles de générer des situations de vulnérabilité au regard de la transmission sexuelle du VIH. Partant de faits ethnographiques précis, diversifiés, rigoureusement détaillés et allant souvent à l'encontre des idées reçues, on se propose de mettre en lumière les relations entre parenté, stratégies d'alliance, mobilité spatiale et rencontres sexuelles.

Il apparaît dès lors que la famille indienne - reconnue pour sa cohésion, sa solidarité et maintenant valorisée comme rempart idéologique face à l'épidémie - concourt également à l'exclusion et à l'isolement si les individus n'adhèrent pas au consensus établi ou inversement si l'univers familial les rejette. On ne saurait en effet oublier l'énorme pourcentage de personnes sans perspective d'alliance, s'opposant aux unions proposées ou promus à se marier dans des conditions tellement astreignantes (mariage forcé, bigamie, projet matrimonial dès l'adolescence) que les messages de prévention imposant l'abstinence durant le célibat, voire après, relèvent de la plus totale ineptie, n'en déplaise aux fondamentalistes et autres propagateurs d'un hindouisme orthodoxe réinventé.

Dans ces conditions, la prévention au sens large ne peut se satisfaire des formules incantatoires et des simples consignes comportementales actuellement en vigueur. La présente étude ambitionne de repérer les domaines prioritaires (labilité des discours institutionnels, discrimination, minimisation de la dimension socioculturelle et économique de l'épidémie) et les situations de vie (endettement, dot, mariages contraints, déliquescence familiale, émancipation, marginalité, réseaux mafieux) afin d'envisager un réaménagement des pressions et des contraintes sociales concourant à une acceptabilité très relative de la politique de lutte contre le sida dans la société tamoule.

En 2001, Frédéric Bourdier est anthropologue, docteur en géographie tropicale de l'Université de Bordeaux 3 et membre de l'équipe CNRS « Sociétés, santé, développement ». Il poursuivait actuellement ses recherches en Amazonie brésilienne, en Guyane et au Suriname en coopération avec le Núcleo de Estudos Amazônicos (NAEA) de Belém au Brésil, après avoir séjourné sept ans en Asie (Inde et Cambodge). Il a passé cinq ans au Tamil Nadu, dont deux et demi à collecter les matériaux pour cette recherche financée par l'ANRS. Il a codirigé deux livres (en anglais) sur les aspects sociaux du sida en Inde et a publié plusieurs articles sur l'anthropologie de la maladie, la géographie de la santé et les relations entres sociétés et nature.